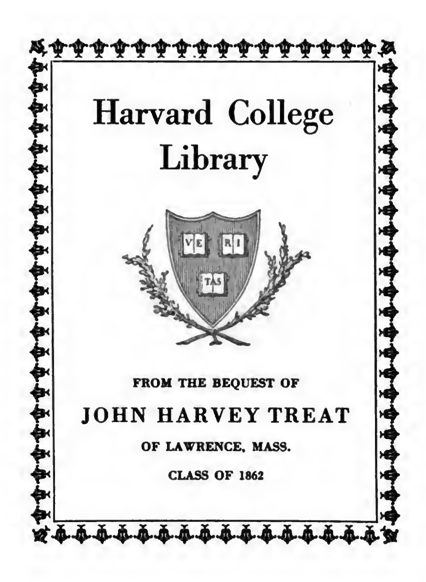


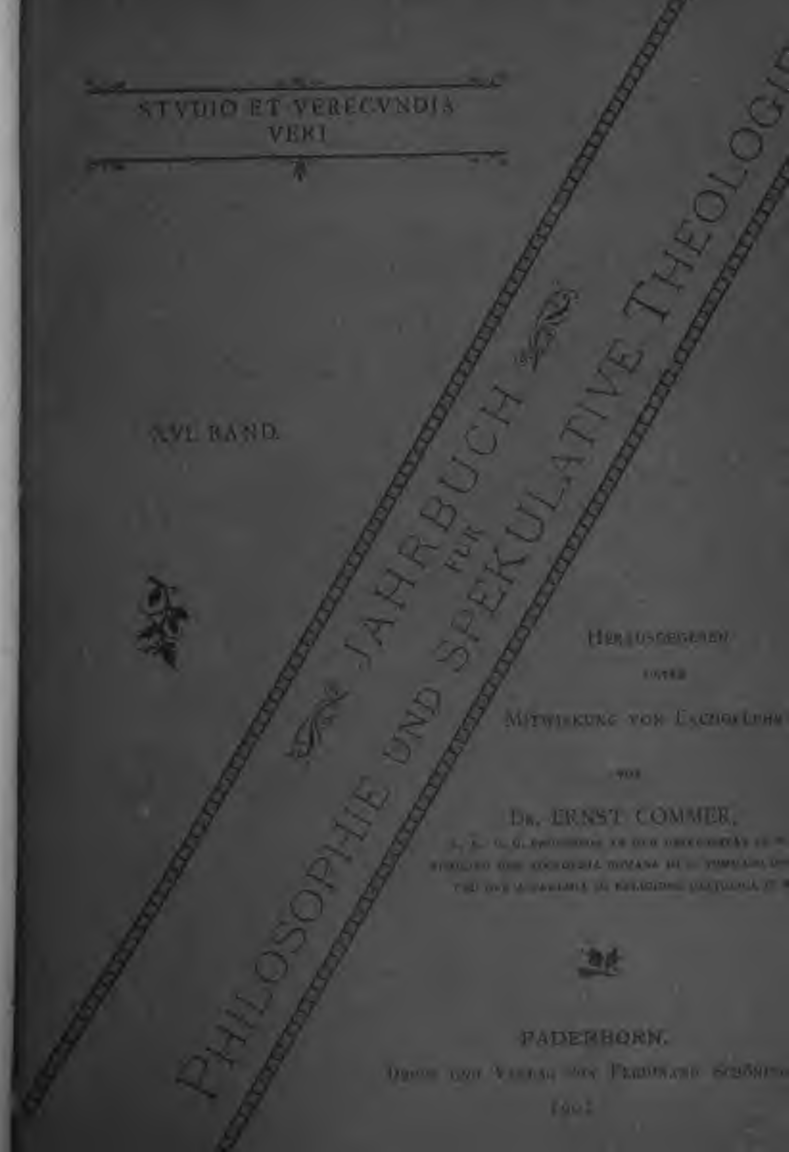
WIDENER
HN HBbZ N




Harvard College
Library
VE
RI
TAS
FROM THE BEQUEST OF
JOHN HARVEY TREAT
OF LAWRENCE, MASS.
CLASS OF 1862




OTTO HARRASSOWITZ
LIBRARY AGENT
LEIPZIG


STVDIO ET VERECVNDIA VERI
XVI. BAND.
JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE
Herausgegeben
unter
Mitwirkung von
von
Dr. ERNST COMMER,
PADERBORN.
Druck und Verlag von Ferdinand



JAHRBUCH

FÜR

PHILOSOPHIE

UND

SPEKULATIVE THEOLOGIE.

HERAUSGEGEBEN

UNTER

MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN

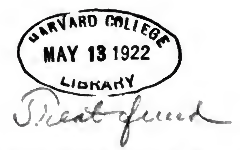
VON

DR. ERNST COMMER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER K. K. UNIVERSITÄT IN WIEN,
MITGLIED DER ACCADEMIA ROMANA DI S. TOMMASO D'AQUINO
UND DER ACCADEMIA DI RELIGIONE CATTOLICA IN ROM.

XVI. JAHRGANG.



PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1902.



Inhalt des sechzehnten Bandes.

Abhandlungen. Seite

Litterarische Besprechungen.

DIE TÜBINGER KATHOLISCH-THEOLOGISCHE SCHULE, VOM SPEKULATIVEN STANDPUNKT KRITISCH BELEUCHTET.

(Fortsetzung von Bd. XV Seite 166.)

Von Dr. M. GLOSSNER.

II.

Kuhn, der Dogmatiker.

Im Wesentlichen denselben glaubensphilosophischen, theosophischen und relativsupernaturalistischen Standpunkt vertretend, unterscheidet sich der berühmte Tübinger Dogmatiker von dem Apologeten Drey sowohl durch die tiefere philosophische Begründung als auch durch die Anwendung des gemeinsamen Standpunkts auf die verschiedenen philosophischen und dogmatischen Probleme. Kuhn ist der Systematiker der katholisch-theologischen Tübinger Schule. In der Meinung einerseits, es bestehe ein Gegensatz in erkenntnistheoretischer Beziehung zwischen Vätern und Scholastikern, indem jene zur platonischen, diese zur aristotelischen Theorie sich bekennen (Dogmat. 2. Aufl. I. Bd. 2. Abt. S. 608 f.), andererseits in dem Glauben, von katholisch-theologischer, scholastischer Seite seien zwar einzelne erkenntnistheoretische Fragen gelegentlich behandelt, dagegen eine zusammenhängende systematische Erkenntnistheorie nie in Angriff genommen worden: betrachtete er es als seine nächste Aufgabe, diesem Mangel abzuhelfen und die zu seiner Zeit — durch Kant und Jakobi — in den Vordergrund getretenen die menschliche Erkenntnis betreffenden Probleme einer der theologischen Wissenschaft entsprechenden Lösung zuzuführen (a. a. O. S. 463). Wir werden deshalb in erster Linie unsere Aufmerksamkeit auf die Kuhnsche Erkenntnistheorie zu richten haben.

1. Die Erkenntnistheorie Kuhns.

Obgleich Kuhn selbst gegen die Bezeichnung seiner wissenschaftlichen Richtung als einer Kant-Jakobischen Verwahrung

einlegte, so steht doch als unleugbare Thatsache fest, dafs sein erkenntnistheoretischer Standpunkt die Signatur der beiden genannten Philosophen trägt. Von Kant entnahm er als ein vermeintlich sicheres Ergebnis der „Kritik“ die Ansicht von der rein formalen Natur des Verstandes, von der Unmöglichkeit, auf dem Wege der Demonstration zu einer realen, d. h. eigentlichen Erkenntnis zu gelangen, und damit die Annahme, dafs alles Erkennen auf Erfahrung beruhe. Von Jakobi aber die Annahme einer Art von Erfahrungserkennen auch des Übersinnlichen durch Vernunft; insbesondere werde Gott nicht auf demonstrativem Wege, sondern nur durch eine gewisse unmittelbare Wahrnehmung, eine Art von Vernunftglauben, eine eingeborene, wenn auch durch Betrachtung der Geschöpfe zu vermittelnde und inhaltlich näher zu bestimmende Gottesidee, erkannt. Der Anspruch aber, durch Demonstration, d. h. durch blofses Denken, das Dasein Gottes zu erweisen, führe notwendig zum Pantheismus, d. h. zur Annahme eines unpersönlichen Absoluten, das nichts weiter als das allgemeine Wesen der Dinge, die Substanz im Sinne Spinozas sei.

In dieser letzteren Meinung blieb Kuhn durch die verschiedenen Phasen seiner wissenschaftlichen Entwicklung in dem Grade befangen, dafs er noch in der zweiten Auflage seiner Dogmatik von der thomistischen Beweisführung für das Dasein Gottes urteilte: Thomas, hätte er die Konsequenzen seines erkenntnistheoretischen Standpunktes vollständig und mit unerbittlicher Strenge gezogen, hätte er sich überhaupt und allein von ihm, und nicht vielmehr von seinem religiösen Bewufstsein leiten lassen, wäre in den Pantheismus hineingeraten und hätte sich mit dem Begriff des Absoluten, dessen Wahrheit durch die blofs denkende Weltbetrachtung sich nachweisen läfst, begnügt, behauptend, dafs dieser Begriff das Wahre, und das Absolute in diesem Sinne ‚Gott‘ sei. (A. a. O. 2. Abt. S. 713 f.)

Auffallend erscheint, dafs an dieser Stelle von der Wahrheit des pantheistischen Begriffs des Absoluten die Rede ist, da doch Kuhn anderwärts den Pantheismus verwirft und bekämpft. Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs führt uns auf das Verhältnis Kuhns zu Jakobi zurück. Der Letztere soll zwar richtig erkannt haben, dafs alles übersinnliche Erkennen auf einem unmittelbaren Wissen, genauer auf einem Glauben, sei es Vernunft- oder Gefühlsglauben, beruhe; dagegen sei er im Irrtum befangen, wenn er sich auf diesen Glauben zurückziehe und auf jede wissenschaftliche Bewährung oder Beweisführung für das Übersinnliche, insbesondere auf eine spekulative Bearbeitung der

Lehre von Gott, freilich auf Grund der eingeborenen Gottesidee verzichte.

Demzufolge erklärt Kuhn gegenüber jenen, die seinen Standpunkt als einen Kant-Jakobischen kennzeichnen, er stehe vielmehr, wie Leibnitz, auf dem Standpunkt der Vermittlung der Gegensätze zur höheren Einheit. Diese Erklärung wirft Licht auf die obige Äufserung von der Wahrheit des pantheistischen Begriffs des Absoluten, die durch blofse denkende Weltbetrachtung demonstriert werden könne. Der Sinn kann nur der sein, dafs der pantheistische Begriff des Absoluten zwar Wahrheit, nicht aber die Wahrheit sei. Diese liege in der höheren Einheit des einseitigen abstrakten Monismus und des ebenso einseitigen abstrakten oder dualistischen Theismus: eine Erkenntnis, zu der aber nur unter Voraussetzung der eingebornen Gottesidee, auf Grund des mehr oder minder lebendigen „göttlichen Sinnes" zu gelangen sei; denn wo dieser durch Verstandesstolz oder die Herrschaft der Sinnlichkeit unterdrückt ist, könne zwar auf dem strengen Wege der Beweisführung die Anerkennung eines allgemeinen Weltgrundes und substantiellen Weltwesens, nicht aber die eines persönlichen Gottes erzwungen werden. Kuhn vergleicht daher in seiner Darlegung der Gottesbeweise den Fortgang vom abstrakteren kosmologischen zu dem konkreteren moralischen Argumente mit einer Diagonale, die von einem Punkte, der durch den allgemeinen Weltgrund bezeichnet werde, zu einem anderen, durch den Begriff des persönlichen überweltlichen Gottes gekennzeichneten Punkt fortschreite, und zwar in der Weise, dafs die Beweisführung in dem Mafse der Annäherung an den letzteren an Strenge verliere (a. a. O. 2. Abt. S. 701).

Zwar scheint Kuhn die Äufserung, der pantheistische Begriff des Absoluten lasse sich durch blofs denkende Weltbetrachtung als wahr erweisen, durch eine frühere Bemerkung anticipando zurückzunehmen, indem er davor warnt, die Beweise für Gottes Dasein von einander zu trennen und als für sich bestehende Argumente hinzustellen; man dürfe also nicht sagen, das kosmologische Argument beweise das *ὄντως ὄν*, das Absolute des Pantheismus als das Wahre u. s. w. (A. a. O. S. 700). Dafs dem nicht so ist, beweist ein schärferer Blick auf die Art, wie Kuhn sich ausdrückt, indem er das einemal (S. 714) behauptet, der pantheistische Begriff des Absoluten sei wahr, das anderemal (S. 701) er sei nicht das Wahre: eine Unterscheidung, durch die nach der von Kuhn geübten Dialektik, die wir im weiteren Verlaufe näher kennen lernen werden, der für uns allerdings fortbestehende Widerspruch hinwegfällt.

Diese Probe gerade an dem bedeutsamsten Gegenstande der Philosophie beweist, wie gefährlich für den Glaubensphilosophen, den Anhänger Jakobis, es ist, aus dem sorgsam gehüteten Schlupfwinkel der wissenschaftlichen Ignoranz heraus- und auf den freien Kampfplatz dialektischer Spekulation sich zu wagen. Denn, soll die Kantsche Auffassung des wissenschaftlichen Erkennens festgehalten werden, und bedeutet Wissenschaft soviel als a priori konstruierendes, ihren Gegenstand bestimmendes, gewissermafsen ihn schaffendes Erkennen, so führt der Versuch, den Inhalt des unmittelbaren Wissens denkend zu begreifen und demonstrativ zu bewähren, unmittelbar in das Fahrwasser, in welchem sich Spinoza und Hegel bewegen, d. h. zur Verwechslung des göttlichen Seins mit jenem ens, welches Element alles Denkens ist, und das wir von Allem ohne Ausnahme, wenn auch im ververschiedensten Sinne, aussagen.

Wir sehen demnach, wie Kuhn als methodisches Hilfsmittel für seine spekulative Behandlung des Inhalts des „unmittelbaren Wissens“ sich einer Dialektik bedient, die mit der Hegelschen in inniger Beziehung steht, und Formeln gebraucht, wie die des ‚fliefsenden‘ Moments, der aufgehobenen und doch bewahrten Bestimmung. So ist in der Anwendung auf die Gottesidee die Bestimmung der göttlichen Natur als des allgemeinen Weltgrundes und Weltwesens, *τὸ ὄν*, in der Idee des persönlichen, absolut aktualen Gottes (*ὁ ὤν*) aufgehoben zu denken. Mit dieser Auffassung der Gottesidee lenkt Kuhn in den Gedankengang des Theosophen Baader ein, dessen Schöpfungsbegriff er sich aneignet, indem er das Schaffen als ein Schöpfen der Dinge aus den Tiefen der göttlichen Macht, d. h. aus der in Gott „aufgehobenen“ Potenzialität erklärt.

Indem jedoch Kuhn den glaubensphilosophischen Standpunkt Jakobis festhält, tritt ihm die Dialektik zu den religiösen Überzeugungen in ein wesentlich anderes Verhältnis, als ihr im Systeme Hegels zugewiesen wird. Diesem gegenüber betont er aufs Schärfste, dafs der Begriff nicht die wesentliche Form des Bewufstseins der Wahrheit und noch weniger deren Quelle sei; dafs diese vielmehr über dem Denken (Verstand) liege, und das (reflektierende und spekulierende) Denken nur das Mittel ihrer wissenschaftlichen Erkenntnis bilde. Dies glaubt er durch die Erwägung beweisen zu können, dafs die Wahrheit allgemein zugänglich sein müsse, wie Licht, Luft, sinnliche Empfindung und Lust. Dies könnte sie aber nicht sein, wenn die Wahrheit zugleich mit der Überzeugung von ihr nur erst in der Form des spekulativen Begriffs erreicht würde. Dabei ist — allerdings

mit Recht — vorausgesetzt, dafs die Wahrheit in jener begrifflichen Form, die ihr Hegel gegeben, mit der Gestalt, die sie in der „Vorstellung“ (den religiösen Überzeugungen der gewöhnlichen Menschen) hat, nicht allein sich nicht deckt, sondern zu ihr im schroffen Widerspruch steht. Diesen „Beweis“ hält Kuhn für so schlagend und überzeugend, dafs er ausruft: „Stofse diesen Beweis um, wer es kann.“ (A. a. O. S. 341 f.)

Und doch ist dieser vermeintliche Beweis, wie bereits Schäzler bemerkte, leicht umzustofsen, da er auf einer irrigen Auffassung des Denkens, resp. des Verstandes beruht, nämlich auf jener aprioristischen Ansicht Kants, derzufolge in aller notwendigen (wissenschaftlichen) Erkenntnis der Verstand das den Gegenstand bestimmende, alles Verstandeswissen also formal ist, und wenn als real geltend gemacht, notwendig zur Identificierung von Denken und Sein und damit zum Substanzpantheismus Spinozas oder dem Begriffspantheismus Hegels führen müsse. Anders verhält es sich, wenn man mit Aristoteles und dem hl. Thomas im Denken das Sein, das Objekt, die reale (fundamentale) Wahrheit als das Bestimmende betrachtet. In diesem Falle bedarf es offenbar einer weitern über ihm (in einer wahrnehmenden Vernunft) liegenden Quelle der Wahrheit nicht. Diese liegt vielmehr im Objekt, aus welchem der Verstand seine Begriffe schöpft und von welchem er in seinen Urteilen und Schlüssen geleitet wird. Kuhn aber überträgt, was von Hegel und seiner aprioristischen Logik gilt, auf Aristoteles und Thomas und behauptet vom Letzteren, sein Standpunkt hätte ihn, falls er denselben bis zur äufsersten Konsequenz verfolgt hätte, zur Annahme Hegels geführt, die Religion sei die Bewufstseinsweise, wie die Wahrheit für die Menge ist (a. a. O. S. 714). Da nun Thomas dieser Konsequenz aus dem Wege ging, so bestehe im Grunde zwischen Thomas und Kuhn Übereinstimmung im Wesen der Sache: eine „Entdeckung“, die bisher ganz unbeachtet geblieben sei, worauf er aber im Hinblick auf seine Gegner grofses Gewicht lege. (S. 703 f.)

Wie es mit dieser Entdeckung bestellt sei, zu beurteilen, bedarf wohl kaum einer näheren Ausführung; die angegebene Differenz in der Auffassung des Verstandes genügt hierzu. Der englische Lehrer bedurfte keineswegs einer über den Verstand hinausliegenden Wahrheitsquelle in einem besonderen Vernunftwahrnehmungsvermögen, da ihn der das Intellegible im Sinnlichen erfassende, abstrahierende und reflektierende Verstand soweit zu führen vermochte, als dem menschlichen Geiste von Natur überhaupt vergönnt ist, nämlich zur Erkenntnis des Daseins

einer von der Welt verschiedenen, sie schöpferisch hervorbringenden, intelligenten, persönlichen Ursache. Die auf Grund der Erfahrung an der Hand objektiver Vernunftprincipien geführten Beweise sind vollkommen konkludent und durch die Kantsche Kritik mit ihrem völlig haltlosen, von Kuhn selbst verworfenen (wenn auch in der „dialektischen Methode“ durch eine Hinterthüre wiedereingeführten) Apriorismus in nichts erschüttert.

Wie verhält sich nun aber der an sich rein formale, reflektierende und spekulierende Verstand Kuhns zum Inhalt des sog. Grundbewufstseins, insbesondere zu den Ideen der Vernunft und unter diesen vor allem zur Idee des Absoluten oder der Gottesidee? Wir vernahmen bereits, dafs Kuhn nicht wie sein ursprünglicher Lehrmeister Jakobi auf eine wissenschaftliche Behandlung der Vernunftideen, auf begriffliche Fassung und Bewährung der Gottesidee verzichtet. Der Verstand vermag den Inhalt des Grundbewufstseins in Vorstellungen und Begriffe zu fassen, verhält sich aber dazu inkommensurabel, ähnlich wie das um- und eingeschriebene Vieleck zum Kreise. Die am Vernunftinhalt geübte Dialektik, die ganz ähnlich der Hegelschen in Vorstellungen und Begriffen verläuft, stellt demnach eine Art von Exhaustionsmethode und infinitesimalem Verfahren dar, in welchem die zwischen der wissenschaftlichen Erkenntnis und der gegebenen realen Wahrheit (den natürlichen Gottesglauben) bestehende nie ganz aufzuhebende Differenz eine „fliefsende“ ist; kleiner gemacht werden kann, als jede gegebene Gröfse. Eine Probe dieser Dialektik wurde bereits oben in der Kuhnschen Beweisführung für Gottes Dasein angedeutet, die zwischen pantheistischem Weltgrund und persönlichem Weltschöpfer oscilliert; noch mehr derartige Proben werden uns in der Theorie der göttlichen Attribute begegnen. Dafs diese der Hegelschen nachgebildete Dialektik unvermeidliche Widersprüche nach sich ziehe, läfst sich im vorneherein erwarten, indem der Begriff negiert, was die Vorstellung bejaht, daher auch die Hegelschen Formeln nicht verschmäht werden, indem z. B. an die Stelle der „abstrakten“ Einfachheit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit die „konkrete“ Einfachheit u. s. w. tritt, worin die Momente der Zeitlichkeit, der Zusammensetzung u. s. w. als „aufgehobene“ und doch bewahrte, allerdings nur analogisch zu fassende Bestimmungen enthalten sind.

Über die Theorie der spekulativen Erkenntnis spricht sich Kuhn ausführlicher in der ersten Auflage der Einleitung, kürzer in der zweiten aus (a. a. O. S. 238 ff.). Hier lesen wir Folgendes: „Um zwei Punkte handelt es sich: 1. um das Princip der Wahrheit und ihrer Erkenntnis, 2. um das Gesetz der

Bewegung des Denkens, durch welches die spekulativ begriffliche oder wissenschaftliche Erkenntnis zustande kommt. In ersterer Beziehung haben wir grundsätzlich festzuhalten, dafs das Denken (der Verstand) nicht Quelle der Wahrheit, sondern nur Mittel ihrer Erkenntnis ist. Die Wahrheit ist dem Denken (auf allen Gebieten der realen Erkenntnis, reine Logik, reine Mathematik[1] also ausgenommen) gegeben, und wenngleich, wo immer Wahrheit ist, auch Denken sein mufs, so ist dieses doch das Sekundäre: so in den Ideen und im unmittelbaren Bewufstsein der Wahrheit. Dem reflektierenden und spekulierenden Denken, wodurch die Erkenntnis und Wissenschaft der Wahrheit zustande kommt, ist sie in der Vernunft (in den Vernunftideen) und in der Erfahrung einerseits, andererseits in der Offenbarung gegeben. Es gibt also kein spekulatives Denken in dem Sinne eines die Wahrheit produzierenden Denkens. Das Denken produziert nur die Erkenntnis und Wissenschaft der Wahrheit, die ihm aus einem über ihm stehenden, unabhängig von ihm lebendigen Quell zufliefst."

„Was sodann das Gesetz der Bewegung des Denkens betrifft, durch welches der spekulative Begriff (die spekulative Erkenntnis) der Wahrheit gewonnen wird, so bestimmt sich dieses begreiflich nach der Natur des Formalprincips; von der Theorie des Apriorismus aus mufs es sich ganz anders gestalten, als von dem entgegengesetzten Grundsatze aus, wonach die Wahrheit (alle reale Wahrheit) dem Denken gegeben ist. Die thatsächlichen Momente des Bewufstseins zwar in seinem (dialektischen) Fortschritt von der Anschauung oder unmittelbaren Wahrnehmung durch die Vorstellung hindurch zu dem Begriff mufs jede (?) Erkenntnistheorie anerkennen; aber ihre Bedeutung und ihr Verhältnis zur Erkenntnis der Wahrheit, und dieses selbst gestaltet sich auf beiden Standpunkten notwendig verschieden." (S. 240).

Man beachte, dafs hier von einem „dialektischen" Fortschritt von der Anschauung durch die Vorstellung zum Begriff die Rede ist. Demnach ist der Gedanke nicht, dafs die Erkenntnis mit sinnlicher Anschauung beginnt, mit Abstraktion des Intellegiblen vom Sinnlichen sich fortsetzt, um in Demonstration und Systembildung sich zu vollenden. Vielmehr soll die Wahrheit zunächst anschauungs- und vorstellungs-, dann begriffsmäfsig erfafst werden. Es ist also doch im wesentlichen der Gang der Hegelschen Dia-

[1] Mathematik hält Kuhn für eine formale Wissenschaft; ihr Objekt ist vermeintlich nicht gegeben, sondern a priori konstruierbar. In Wahrheit hat die Mathematik ebenso wie Metaphysik mit einem realen Sein — der Quantität — zu thun.

lektik, den die Erkenntnis einschlägt. Auf der Höhe des Begriffs angelangt soll sich nun aber die „spekulative" Erkenntnis plötzlich besinnen, dafs sie mit der ursprünglichen Anschauung und Vorstellung in Widerstreit zu geraten im Begriffe steht, und daher schleunigst den Rückweg antreten und so von der Vorstellung zum Begriff und von diesem zu jener hin und hergehen, d. h. sich schliefslich wieder zum „Glauben" bekennen. Und warum dies? Weil die Wahrheit für alle sein mufs und deshalb der Begriff nicht die wesentliche Form derselben sein darf! Das ist das Resultat dieser über Jakobi hinausgehenden, auf Wissenschaft aspirierenden Glaubensphilosophie. Sie sieht sich schliefslich doch wieder gezwungen, um den gefährlichen Konsequenzen der begrifflichen Spekulation zu entgehen, auf Gefühls- und Vernunftglauben sich zurückzuziehen.

Fragen wir nach dem Grund dieser Erscheinung, so finden wir ihn darin, dafs die Kuhnsche Spekulation ganz und gar im modernen Subjektivismus befangen ist.

Wie Kuhn in seiner rein philosophischen Schrift: „Jakobi und die Philosophie seiner Zeit" (Mainz, 1834) ausführt, vermag keine Vorstellung, sei es sinnliche oder intellektuelle, das Sein zu erreichen; soll es also doch objektiv-reale Erkenntnis geben, so müsse aufser dem vorstellungsmäfsigen, abgeleiteten „Bewufstsein", ein „Grundbewufstsein" angenommen werden, in welchem Subjekt und Objekt ungetrennt eins sind. „Das Bewufstsein bezeichnet nichts anderes als die Quelle, den Sitz und Inhalt des Wissens und ist insofern lediglich eine Funktion des Ich und seiner Gesetzmäfsigkeit. Nach dieser Vorstellungsweise mufste man Bewufstsein etymologisch erklären als: im Zustande des Wissens sein, und zwar aktiv genommen. Eine Modification des Bewufstseins ist ein besonderer Akt oder eine bestimmte Bestimmung desselben, insofern in einer jeden das Bewufstsein auf eine eigene Weise bestimmt, ein modificatione modificatum (nach Spinoza) ist, und heifst Vorstellung. Wenn nun alles Wissen und Erkennen aus lauter Vorstellungen besteht, oder richtiger durch sie vermittelt wird, so gibt es zunächst in jedem Bewufstsein nur ein Vorgestelltes, auf welches sich die Vorstellung als auf ihr Objekt bezieht, und der Grund, aus welchem wir, wenn und so oft es geschieht, von einem blofs Vorgestellten auf ein Reales, Ding an sich, übergehen, liegt in einem andern, insbesondere in einem Schlufs aus den Eigenschaften einer Vorstellung auf ihr Wesen." (S. 25 f.)

Kuhn teilt somit den Grundirrtum der gesamten neueren Philosophie, nämlich dafs das Bewufstsein Quelle des Wissens,

das Wissen also eine Bewufstseinsfunktion sei, und da er auch den weiteren Irrtum sich aneignet, wonach die Vorstellung nur mittelbar (durch einen Schlufs) auf das vorgestellte Reale sich bezieht, und zugleich einsieht, dafs auf diese Weise eine objektivreale Erkenntnis, ein wahres Wissen nicht zu erreichen sei, so gelangt er zu der Annahme eines Grundbewufstseins, in welchem Subjekt und Objekt eins sind. Da nun aber, wie er anerkennt, ein solches Einssein nur im Selbstbewufstsein stattfindet (S. 36), so gelangt er bezüglich der Welt- und Gotteserkenntnis zu folgenden Konsequenzen. Erstlich nämlich ist klar, dafs körperliche, ausgedehnte Dinge als solche einer unmittelbaren Verbindung mit einem erkennenden Subjekte nicht fähig sind. Soll nun gleichwohl eine solche Einheit in einem Grundbewufstsein stattfinden, so fordert dies eine idealistische Auffassung des körperlichen Seins. In der That erklärt Kuhn das körperliche Sein (man beachte, dafs es sich nicht um einen Bestandteil desselben im aristotelischen Sinne, um die materia prima handelt) als blofs potenzielles Sein; ja es stelle sich insofern „als das eigentliche Nichtsein (*μὴ ὄν*)[1] dar, als es das Beschränkende, Hemmende des wahrhaft Seienden, die Negation des positiven Seins ist. Dies ist — im Gegensatze zur Materie — der Geist. Er ist das bewegende, thätige, gestaltende Princip in allem Sein.“ (Dogmat. I. 2. S. 793.)

Zweitens, soll alle reale Erkenntnis, sollen also Gottes- und Welterkenntnis Bewufstseinsfunktionen sein, in welchem Sinne die Neueren von Gottes- und Weltbewufstsein reden, und kann eine Bewufstseinsfunktion nur dann reale Erkenntnis enthalten, wenn wie im Selbstbewufstsein Subjekt und Objekt ungetrennt eins sind, so folgt, dafs dem erkennenden Princip das zu Erkennende und Erkannte nicht nur dem repräsentativen Bilde nach, in welchem Sinne Aristoteles von der Seele sagt, sie sei gewissermafsen Alles, sondern dem Sein und Wesen nach immanent sein müsse, die Seele also Alles, sozusagen ein Gott im Kleinen sei. Vor allem wird dies vom „Gottesbewufstsein“ gelten. In der That erklärt Kuhn die Gottesidee aus einer Erscheinung Gottes im menschlichen Geiste, infolge deren Gott seinem Wesen nach wie in einem Spiegel unmittelbar (ohne

[1] Für die Kuhnsche Schöpfungslehre ist die Gleichung eigentliches Nichtsein = *μὴ ὄν* von entscheidender Bedeutung. Für Kuhn ist die Schöpfung aus Nichts eine Hervorbringung aus dem *μὴ ὄν*, der Potenz, die auch in Gott, jedoch als fliefsendes Moment und nur vom vorstellungsmäfsigen, analogischen Standpunkt anzunehmen ist.

Schlufs) erkannt werden könne. In der Gottesidee sind aber keimhaft alle übrigen Ideen eingeschlossen.

Von der Gottesidee erklärt Kuhn: „darin erweist sich der menschliche Geist als gottebenbildlicher, dafs er sich Gottes als seines Schöpfers in ähnlicher Weise unmittelbar bewufst ist, wie seines eigenen Selbst: das ist seine Signatur. (Dogm. II S. 507 Vgl. S. 615.)

Hieraus erklärt sich denn auch, wie Kuhn lehren kann, dafs das gesamte Wissen des menschlichen Geistes auf fortschreitender Zergliederung des Inhaltes seines Selbstbewufstseins beruhe. „Der ganze Inhalt ist im unmittelbaren Wissen, aber als ein unbestimmter; das Objektive wird gewufst, aber es wird nicht als solches, in seiner Bestimmtheit als vom Subjekt und Subjektiven verschieden gewufst. So wird im unmittelbaren Bewufstsein Gott gewufst, aber dieser Inhalt ist unbestimmt.“ (Dogm. 1. Aufl. S. 48.)

Im Grundbewufstsein sind demnach Gottes-Selbst- und Weltbewufstsein unterschiedslos in einander verschlungen, so jedoch dafs jenes, das unmittelbare Wissen zunächst Selbstbewufstsein, infolge der Anteilnahme des Selbst am göttlichen Sein oder des Innewohnens der Gottheit in der Seele, der unmittelbaren intellektuellen Verbindung mit ihr zugleich auch Gottesbewufstsein ist. Um Gottes „bewufst“ zu werden, braucht also der Mensch nicht aus seinem Selbst hinauszugehen und in einem anderen, als er selbst ist, die Spuren der Gottheit aufzusuchen und zu verfolgen (Dogmat. I S. 590 2. Aufl.).

Nach dieser Auffassung sollte man erwarten, dafs Kuhn auch die übernatürlichen Wahrheiten der positiven Offenbarung im Grundbewufstsein angelegt, in unbestimmter Weise enthalten sein lasse. Nun erklärt aber Kuhn diese Wahrheiten als von aufsen gegebene, übernatürliche. Der Widerspruch schwindet, wenn man den Offenbarungs-Inspirations- und Gnadenbegriff Kuhns berücksichtigt. Die Offenbarung nämlich erhöht nach Kuhn nicht das Erkenntnisvermögen, sondern erweitert nur seinen Gesichtskreis durch Bewaffnung des natürlichen Geistesauges; die Inspiration aber geschieht im Quellpunkt der Vernunftideen, ist also eine Art von Befruchtung, Aktualisierung des bereits keimhaft im Grundbewufstsein Enthaltenen; endlich genügt, was die Gnade betrifft, ein rein moralischer Einflufs, um die Seele zur Teilnahme, dem Consortium divinae naturae im biblischen Sinne zu erheben. So kann Kuhn ohne Widerspruch sagen, das gesamte Wissen des kreatürlichen Geistes wurzle im Grundbewufstsein; denn auch die Organe der Offenbarung unterscheiden

sich von den gewöhnlichen Menschen nur durch ihre religiös-geniale Begabung.

Wie kommt es nun aber, dafs dieses im Grundbewufstsein gegebene, unmittelbare Gottesbewufstsein oder die eingeborene Gottesidee doch der Evidenz ermangelt, kein eigentliches Wissen ist und als natürlicher Gottesglaube bezeichnet wird. Hierauf ist mit Kuhn zu antworten, erstens sei diese Idee nur ein Element unserer Gotteserkenntnis, nicht schon diese selbst, die Idee bedürfe vielmehr, um zur Erkenntnis Gottes zu werden, der Vermittlung durch denkende Welt- und Selbstbetrachtung. Zweitens wird im Grundbewufstsein eben nur die Idee Gottes nicht aber Gott selbst gewufst; da nun aber aus dem Grundbewufstsein jede Vermittlung ausgeschlossen ist, eine solche auch den Gegenstand selbst noch weniger zu erreichen imstande wäre, als das Grundbewufstsein, so beruht alle Gotteserkenntnis auf Glauben, ist unmittelbares Fürwahrhalten, wir würden sagen Vernunftinstinkt.

Drittens ist nach ausdrücklicher Erklärung Kuhns die Gottesidee nicht reine intellektuelle Anschauung, sondern zugleich von der Disposition des Willens, also von der gesamten geistigen und sittlichen Subjektivität abhängig (Dogm. I S. 610 ff.). Im egoistischen, der Sinnlichkeit ergebenen Menschen ist der Spiegel, der das Bild Gottes zurückstrahlt, getrübt, entstellt, weshalb auch auf solche, in welchen der „göttliche Sinn" mehr oder minder ertötet, unwirksam ist, die Argumente für Gottes Dasein keinen Eindruck machen, für sie nicht beweiskräftig sind, da sie ihre Kraft wesentlich eben aus dem göttlichen Sinn der Seele selbst schöpfen.

Über die völlige Befangenheit Kuhns im Subjektivismus kann somit kein Zweifel bestehen. In Senglers, des Theosophen und Anhängers Baaders, „Erkenntnislehre", einer Schrift, auf die sich Kuhn als auf eine „gehalt- und lehrreiche" bezieht (a. a. O. S. 238) wird der Gedanke ausgeführt, dafs die von Kant ausgegangene Philosophie nicht darin gefehlt habe, dafs sie „zu subjektiv-idealistisch verfahren sei, sondern dafs sie nicht tief und umfassend genug in das Wesen der Subjektivität eindringe und es erfasse." (Sengler, Erkenntnislehre S. XI). Auf diesem Wege gelangt Kuhn zur Erfassung des Menschen als sittlich-religiöser Persönlichkeit und zum Vernunftglauben an die Persönlichkeit des „Absoluten", das vom Standpunkt des blofsen Denkens nur als das unpersönliche Grundwesen im Sinne des Pantheismus gedacht werden könnte. Mit anderen Worten, das der Kuhnschen Erkenntnistheorie entsprechende metaphysische

Resultat ist jene theosophische Auffassung des göttlichen Seins, welche Immanenz und Transcendenz verbindet und einen zugleich innerweltlichen (im Sinne des Monismus) und überweltlichen, schöpferischen Gott lehrt. Die Kuhnsche Lehre vom Wesen und von den Eigenschaften Gottes wird uns dieses Urteil vollauf bestätigen. Inzwischen mögen noch folgende Texte als Belege für das Gesagte dienen.

„Die Wahrnehmung Gottes und des Göttlichen, wie sie in ihrer (der Seele) Vernunft natürlich angelegt, und wozu sie durch ihre Natur aufgelegt, disponiert ist, ist als effektive und wahre durch ihre eigene Reinheit und Integrität bedingt; diese aber beruhen auf der lebendigen und ungeschwächten Wechselwirkung ihres theoretischen und praktischen Vernunftvermögens, der Vernunft und des Gewissens. Ist das Herz des Menschen thöricht geworden . . . so weifs er nichts von Gott . . . Will er aber nur denken und nichts als denken, so kommt er zwar bei dem Begriffe des Absoluten an, aber das Absolute ist nicht Gott, sondern die absolute Substanz, das an sich unlebendige, unpersönliche, das blinde und unfreie Grundwesen der Dinge.“ (A. a. O. S. 612.)

Diese Worte beweisen, dafs Kuhn im wesentlichen über Jakobi nicht hinausgekommen ist. Dieser erklärt, mit dem Kopfe, d. h. als blofs denkender Mensch, Spinozist, mit dem Herzen aber — Kuhn würde sagen: als geistig-sittliche Subjektivität oder als „Persönlichkeit“ — gläubiger Christ, d. h. Theist zu sein. Zugleich enthält die angeführte Stelle das bemerkenswerte Zugeständnis, dafs es ein den Dingen gemeinsames blindes Grundwesen gebe, eine absolute, unpersönliche Substanz (*τὸ ὄν* im Unterschiede von *ὁ ὤν*), ein Grundwesen, das auch, wie aus anderweitigen Texten hervorgeht, in Gott, wenn auch als „fliefsendes“, aufzuhebendes (im Sinne Hegels) Moment gedacht, immerhin aber zur begrifflichen Bestimmung der Schöpfung d. h. des „geschöpften“ Seins angenommen werden müsse.

In diesem Sinne erklärt Kuhn: „Insoweit Gott das absolute Sein ist, der Grund der Dinge, insoweit ist sein Dasein demonstrabel; insoweit er es aber nicht ist, sondern darüber hinaus der absolut Seiende . . . ist sein Dasein Sache der persönlichen Überzeugung, des Glaubens.“ (S. 628). Dieses „absolute Sein“ aber ist, wie unmittelbar vorher bemerkt wird, ein Moment im Begriffe Gottes, und nur, wenn es als abgeschlossener Begriff geltend gemacht wird, ist diese Bestimmung: Pantheismus. Dagegen aber mufs ein nüchternes Denken erklären, das jede Ansicht, die ein Gott und den Geschöpfen gemeinsames Grundwesen

lehrt, monistisch oder pantheistisch ist. Nennen wir den einen naturalistischen, so können wir den anderen theosophischen oder wenn man will: „Persönlichkeitspantheismus“ nennen.

Kuhn wirft dem Pantheismus spekulativen Anthropomorphismus vor. Der Vorwurf trifft ihn selbst: erstens schon deshalb, weil er in Gott überhaupt eine Art von Naturgrund, wie im Menschen, annimmt; zweitens weil er die Persönlichkeit Gottes selbst, durch deren Annahme sein Gottesbegriff vom (naturalistisch-) pantheistischen sich unterscheidet, nach Analogie der menschlichen Persönlichkeit bestimmt, d. h. nicht blofs in der Weise, dafs er die Vollkommenheiten des Persönlichkeitsbegriffs auf Gott überträgt, sondern auch jene specifische Eigentümlichkeit des menschlichen Geist- oder Personseins (was bei Kuhn zusammenfällt), nämlich sozusagen auf einem Naturgrund aufgebaut zu sein, indem er das göttliche Sein durch einen Procefs vom Ansich- zum Fürsichsein personiert sein läfst.

Diese anthropomorphistische Auffassung der göttlichen Persönlichkeit ist die konsequente Folge der von der „Gottesidee“ gegebenen Erklärung, wornach das Wesen Gottes ohne Schlufs — unmittelbar — im Wesen der Seele sich kund gibt, zur Erscheinung kommt. Kuhn glaubt sich angesichts der Lehre aller Theologen, dafs Gott in den Werken der Schöpfung sich selbst manifestiere, zu der Frage berechtigt, ob sich annehmen lasse, „dafs der kreatürliche Geist, das vornehmste Werk Gottes, nur Organ der Erkenntnis des Meisters aus seinen Werken und nicht zugleich und vor allem selbst eine Kundgebung des Meisters, ein Spiegel Gottes, seines Wesens und seiner Eigenschaften, und eine um so sprechendere Kundgebung seines Daseins und ein desto vollkommenerer Spiegel seines Wesens sei, je höher er über allen Werken der göttlichen Schöpfung steht, ja das einzige Ebenbild Gottes ist.“ (A. a. O. S. 614.) Die Antwort auf diese Frage ist leicht. Allerdings ist der menschliche Geist eine „Kundgebung“ des göttlichen Meisters, aber nicht im Sinne einer „Erscheinung“ Gottes, nicht ein Spiegel worin sich unmittelbar Gottes Dasein und Wesen kundgibt. Vielmehr bedarf es der Thätigkeit des Verstandes, um Gott durch Welt- und Selbstbetrachtung nach seinem Dasein und seinen Eigenschaften (nicht aber seinem an sich seienden Wesen, das in einem der natürlichen Erkenntnis unzugänglichen Lichte wohnt) — die Persönlichkeit Gottes mit eingeschlossen — zu erkennen. Denn es ist ein aus kantisch-hegelschen aprioristischen Einflüssen stammendes Vorurteil, dafs die Persönlichkeit und Transcendenz Gottes nicht durch objektiv vollkommen giltige Beweise dargethan werden

können. Zweifellos wirkt auf diese Betätigung des Verstandes auch der Wille ein. Sein Einflufs ist jedoch nicht ein konstitutiver, in dem Sinne, als ob die objektive Giltigkeit der Verstandesargumente durch irgend eine Indisposition des Willens beeinträchtigt werden könnte.

Wer im menschlichen Geiste unmittelbar das göttliche Wesen zu erschauen glaubt, dem gestaltet sich die Persönlichkeit des Absoluten zur verunendlichten menschlichen, d. h. der Anthropomorphismus erscheint unvermeidlich. Dagegen gelangt man zum reinen, wenn auch nicht vollen und erschöpfenden Begriffe der unendlichen Persönlichkeit, wenn man dem Zuge der objektiven Vernunft folgt, d. h. teils durch Analyse des Persönlichkeitsbegriffs, teils durch Anwendung des Kausalprincips, kraft dessen die Vollkommenheiten in der Wirkung formell oder eminenter auch in der Ursache sich finden müssen, zur Persönlichkeit Gottes aufsteigt.

Wie sehr Kuhn im aprioristischen Vorurteil befangen ist, beweist seine Theorie der Wissenschaft, auf die wir, um das Bild der Kuhnschen Erkenntnistheorie zu vervollständigen, noch in Kürze einzugehen haben.

Ein demonstratives Wissen soll zunächst das Erfahrungswissen sein, sofern es seine Objekte, deren Eigenschaften und Gesetze unmittelbar vorzeige. Dieses Wissen habe es zunächst nur mit Erscheinungen zu thun, in denen sich jedoch das Wesen der Dinge unmittelbar ausdrücke. „Ihr Wesen ist den Erscheinungen immanent.“ Dagegen sind das logische, mathematische und ontologische Wissen rein apriorisch. Das logische, sofern es das reine (empirisch wie spekulativ objektlose) nur sich selbst zum Gegenstand habende Denken aufzeigt; das mathemathische Wissen, das von den reinen Anschauungen der Zahl und des Raumes ausgeht. „In ähnlicher Weise führt die Anwendung der allgemeinen Denkgesetze auf die Anschauungen des reinen Seins und des Werdens zu den Kategorien des Verstandes, womit es die reine Ontologie zu thun hat. (A. a. O. S. 606 f.)

Diese Bestimmungen tragen den kantisch-hegelschen Stempel in ausgeprägtem Mafse an sich und lassen dem konsequenten Denken nur die Wahl, entweder mit Kant das reine Denken und den reinen Gedanken mitsamt dem ganzen Netzwerk der Kategorien für etwas rein Subjektives zu erklären, mit Hilfe deren das Subjekt, vom unbekannten Ding an sich angeregt, eine Erfahrungswelt sich aufbaue, oder mit Hegel in der

Bewegung des reinen Gedankens den innersten Kern alles Wirklichen nach Form und Materie zu ersehen.

Jene Kuhnschen Erklärungen sind indes durchaus unhaltbar und falsch. Die Logik hat es keineswegs mit einem reinen Denken zu thun; denn die logischen Formen haften am (gedachten) Objekt, weshalb die Scholastik mit Recht die Dinge als Material- und das ens rationis als das Formalobjekt der Logik erklärt. Bekanntlich haben sich auch in der neuesten Zeit Trendelenburg und Überweg gegen die formale Logik der Kantianer ausgesprochen. Die Mathematik aber ist nicht eine aprioristisch-formale, sondern eine reale Wissenschaft und hat es mit der Quantität, mit Zahlen und Figuren, also mit Realitäten zu thun. Noch weniger aber gibt es eine reine Ontologie, die es mit einem reinem Sein und Werden zu thun hätte. Das angebliche reine Sein ist eine Abstraktion des Verstandes und durchaus nicht jenes „absolute Sein", das Kuhn mit Hegel als das den Dingen mit Gott gemeinsame Grundwesen auffaſst und das die Vertreter der Demonstrabilität des Daseins Gottes mit dem wahrhaft Seienden verwechseln sollen. Zu diesem Vorwurf konnte Kuhn, wie früher bereits bemerkt wurde, nur gelangen, weil er eine andere Demonstration nicht kennt, als eine solche, die entweder ihren Gegenstand unmittelbar aufzeigt oder ihn a priori konstruiert.[1]

2. Kuhns Gotteslehre.

Der Gottesbegriff Kuhns hängt innig mit seinem Seinsbegriff zusammen. Wie wir am Schlusse des vorigen Abschnittes sahen, hat es die Ontologie mit dem reinem Sein und dem reinen Werden zu thun. Diesem reinen Sein nun kommt Wirklichkeit und Existenz zu; es bildet das Grundwesen der Dinge und Gottes selbst. Anders aber ist es in Gott und anders in den Dingen. In Gott ist es einerseits als aufgehobenes Moment, andererseits als der Grund, aus welchem alles kreatürliche Sein geschöpft ist. In den Geschöpfen aber als mannigfaltige Bestimmbarkeit, Grund der Wandelbarkeit und alles dessen, was der Idee, dem Geiste, der wie wir früher gesehen, in allem Seienden das wahrhafte Sein ist, widerstrebt und ihn beschränkt. Man verwechsle jedoch diesen bestimmbaren Grund nicht mit der materia prima des Aristoteles und der Scholastik; denn diese wird als real von der (substantiellen) Form verschieden angenommen

[1] Zu diesem Abschnitt vgl. Schäzler, Neue Untersuchungen S. 443 ff.

und ist von Gott, der actus purus ist, ganz und gar ausgeschlossen. Zwar spricht auch Kuhn vom göttlichen Sein als einem rein wirklichen, das von vorneherein von jeder Potentialität frei, durchaus licht sei. Doch gilt dies eben nur vom Standpunkt des Begriffs, der einseitig festgehalten zu einem ausschliefslich negativen Gottesbegriffe führen würde. Der konkrete Begriff des Seins ist vielmehr nach Kuhn der des „sich aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit erhebenden Seins.“ Der Unterschied des göttlichen vom kreatürlichen („geschöpften“) Sein aber besteht darin, dafs jenes in rein immanenter Weise, dieses dagegen in Abhängigkeit vom göttlichen Sein zur Aktualität sich erhebt.

„Endlich im inneren metaphysischen Sinne ist, was den Grund und die Kraft seines Seins und Lebens nicht in sich selbst, sondern aufser sich in einem andern und schliefslich in dem absoluten Sein hat. So ist das endliche Sein ein abgeleitetes, „geschöpftes“, kein in sich selbst quellendes, sich selbst schöpfendes. Ein Sein aber, das nicht in eigener Kraft ist, das die Möglichkeit zu sein aufser sich in einem andern hat, ist eben darum wie ein vorübergehendes (entstehendes und aufhörendes) so ein beständig übergehendes, nämlich aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, aus dem Zustande des Seinkönnens in den des wirklichen Seins eintretendes und dadurch veränderliches Sein. Seine Veränderlichkeit liegt aber nicht darin, dafs es aus der Potenz in den Akt sich erhebt, sondern darin, dafs diese Bewegung eine übergehende, aus dem Sosein zu einem Anderssein fortgehend ist: dieser perpetuirliche Wechsel seines Zustandes ist seine Veränderlichkeit. Alles Sein ist ein wirkliches und lebendiges dadurch, dafs es sich bethätigt, verwirklicht, aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit, aus dem Grund zur Existenz sich erhebt.[1] Diese Bewegung aber schliefst nicht notwendig eine Veränderung in sich, sondern nur alsdann, wenn ein Wesen den Grund seines Seins nicht in ihm selbst hat; denn in diesem Falle geht es aus dem Zustande der Abhängigkeit, Passivität und Ruhe in den der eigenen Selbsthätigkeit, Aktivität und Bewegung, somit in einen ganz andern Zustand über“ (a. a. O. S. 789 f.).

Wie eine „Bewegung“, ein „sich Erheben von der Potenz zum Akt“ ohne ein „Übergehen“ d. h. ohne Veränderung stattfinden soll, ist nicht abzusehen. Es liegt darin ein offenkundiger Widerspruch, zu dem sich Kuhn getrieben findet, um der aus seinem Begriffe vom reinen Sein und Werden folgenden, von

[1] Von mir gesperrt.

Hegel gezogenen Konsequenz zu entgehen, dafs das absolute Sein gleich dem absoluten Werden sei.[1]

Überdies enthält der Begriff eines sich selbst verwirklichenden, sich selbst setzenden Seins an und für sich schon einen Widerspruch, der nur dadurch vermieden wird, dafs man mit Aristoteles und der Scholastik das erste Sein als reine Wirklichkeit (actus purus) bestimmt.

In Übereinstimmung mit diesem Seins- und Gottesbegriff, der sich, wie wir sahen, konsequent aus der subjektivistischen Erkenntnistheorie, der anthropomorphistischen Erklärung der Gottesidee ergibt, beantwortet Kuhn die Frage der Theologen nach der metaphysischen Wesenheit Gottes oder dem gradus constitutivus. Als solchen bezeichnet er einerseits die Bestimmung Gottes als des unendlichen Seins, andrerseits den Begriff Gottes als des unendlichen Verstandes und Willens oder des absoluten Geistes. Jene Bestimmung sei nur erst die niedrigste, noch nicht eigentlich charakteristische Bedeutung des göttlichen Namens und erhebe Gott nicht bestimmt über das pantheistische Absolute, die unendliche Substanz des Spinoza (A. a. O. S. 759 f.).

Das Vorstehende beweist luce clarius, wie Kuhn, sobald er es unternimmt, aus dem Dunkel des unmittelbaren Bewufstseins herauszutreten und das darin Enthaltene dialektisch und spekulativ aufzuklären, sofort von dem Strudel der pantheistischen Alleinslehre erfafst wird, so dafs er mit Hegel das Unendliche = *τὸ ὄν*, das er vom wahrhaft, konkret Unendlichen unterscheidet, für eine schlechte Bestimmung ansieht, von der zum wahrhaft Unendlichen, dem selbstbewufsten, persönlichen Geiste fortgegangen werden müsse. Allerdings besteht zwischen beiden der Unterschied, dafs Hegel schliefslich das wahrhaft Unendliche in die Identität des Endlichen und Unendlichen setzt, während Kuhn jenes schlechte Unendliche, das immanente Grundwesen der Dinge durch den Gedanken einer über alles Endliche übergreifenden Persönlichkeit zu ergänzen sucht. Jedoch abgesehen einmal davon, dafs auch bei Hegel der theosophische Gedanke einer Verbindung von Immanenz und Transcendenz gelegentlich hineinspielt, dann auch davon, dafs Kuhn für seine transcendente Persönlichkeit keine andere Instanz als einen instinktiven Vernunftglauben, ein Gemütsbedürfnis anzurufen weifs: so liegt die Konsequenz auf der Seite derjenigen, die einem Gott, dessen Wesen auf dem gleichen Grunde wie das Wesen des Endlichen

[1] Über den wahren Wert der Behauptung: alles Sein sei ein wirkliches dadurch, dafs es sich bethätigt, verwirklicht, s. uns. Abhandlung: „Ist Sein gleich Thun" u. s. w. im Jahrb. Bd. XV. S. 129 ff.

ruht, eine selbständige, übergreifende Persönlichkeit absprechen und das „Absolute“, jenes Unendliche, das Gott nicht genügend charakterisieren soll, ausschliefslich als viel- und allpersönlich erklären, d. h. im menschlichen Geiste zum Bewufstsein gelangen lassen.

Zu solchen Konsequenzen führt schliefslich die erkenntnistheoretische Annahme, dafs der letzte Grund des Seins unmittelbar erfahren, erschaut, nicht blofs erschlossen werde. Das in allem Seienden unmittelbar schauend erfafste unendliche Sein könnte, wenn es ein solches gäbe, freilich nur ein verunendlichtes endliches Sein, jenes schlechte Unendliche sein. Aber auch die so im Spiegel der menschlichen geschaute unendliche Persönlichkeit wird sich als eine anthromorphistische, als Verunendlichung der endlichen, menschlichen erweisen, als ein am inneren Widerspruch krankender und daher konsequent sich selbst auflösender Begriff.

In Wahrheit ist das angebliche Grundwesen der Dinge, das „schlechte Unendliche“ eine Hypostasierung des logischen Begriffs, eine Erneuerung des eleatischen Irrtums, dem Aristoteles und die Scholastik durch die genaue Unterscheidung des Logischen und Realen und der „mannigfaltigen Bedeutung des Seienden“ entgingen. Das einzige und wahrhaft unendliche Sein erkennen wir nur auf dem Wege der Schlufsfolgerung und zwar als ein solches, das schon als Unendliches, d. h. als reine Wirklichkeit, actus purus, Geist und persönlich ist.

Aus dem Kuhnschen Seins- und Gottesbegriff läfst sich von vornherein schliefsen, dafs die sog. negativen Attribute Gottes nicht in ihrer „abstrakten“ Reinheit festgehalten werden können. Da nach Kuhn eine ausschliefslich „begriffliche“ Fassung der „Gottesidee“ zum logischen Pantheismus führen würde, so bewegt sich seine Dialektik in dem Dualismus von Begriff und Vorstellung, in denen sich der Inhalt der Idee, ohne erschöpft zu werden, mittels Welt- und Selbstbetrachtung auseinanderlegen soll. Dabei begegnet aber dem Dogmatiker ganz Ähnliches wie dem pantheistischen Philosophen, der sein abstrakt Unendliches nur durch Identificierung mit dem Endlichen zu einem konkret Unendlichen zu gestalten weifs, nämlich dafs auch er das Absolute vom Standpunkt der Vorstellung in das Zeitliche, Veränderliche, Zusammengesetzte herabzieht.

So sollen wir in der Erkenntnis der göttlichen Offenbarungen (z. B. der Weltschöpfung) die zeitliche Anschauung nicht völlig oder absolut eliminieren können, sondern unsere Vorstellung derselben, die Vorstufe und Bedingung aller begrifflichen Erkenntnis

werde auf ihrem Grunde Anker werfen und daran haften bleiben (S. 773). Nun soll allerdings das Denken nicht an die Vorstellung gebunden bleiben, sondern zur spekulativ begrifflichen Erkenntnis fortschreiten durch Negation dessen, was an der Vorstellung der Offenbarung Gottes nicht gemäfs ist (S. 774). Wenn wir aber in der Erkenntnis der göttlichen Offenbarungen die Vorstellung nie entbehren können, so bleibt nur die Wahl, entweder in Gott Zeitlichkeit anzunehmen, oder zuzugeben, dafs unsere Erkenntnis von Gott, soweit sie vorstellungsmäfsig ist, falsch sei. Wie man sieht, nimmt diese Dialektik mit der einen Hand das, was sie mit der andern gibt, und verfällt, wie die Hegelsche, wenn auch ohne es zuzugestehen, dem Widerspruch.

Aufserdem ist klar, dafs ein sich selbst verwirklichendes Wesen, wie Kuhn die Gottheit bestimmt, falls es überhaupt denkbar wäre, wie der Veränderlichkeit, so auch der Zeitlichkeit unterworfen gedacht werden müfste. Daher Kuhn, wie oben schon angedeutet wurde, angesichts der göttlichen Unveränderlichkeit in unlösbare Schwierigkeiten sich verwickelt. Bei Behandlung dieses göttlichen Attributs (S. 788 ff.) tritt der theosophische Pantheismus Kuhns in voller Klarheit zu Tage. „Man könnte versucht sein, äufsert er sich, zu sagen, der Begriff des absoluten Seins schliefse selbst die Unterscheidung von potentiâ- und actu- Sein aus, oder was dasselbe ist, im Absoluten dürfe keine Bewegung aus dem Grund zur Existenz (nach Schellings Ausdruck) angenommen werden, dasselbe sei vielmehr als das reine (blofse) Sein, als actus purus in durchgängigem Gegensatze zum Endlichen, auschliefslich negativ gegen das letztere zu denken. Das ist der dualistische Standpunkt, das andere Extrem zu dem pantheistischen oder monistischen, den wir so gut wie diesen vermeiden und verwerfen müssen. Der Begriff des Absoluten im Sinne des Dualismus, der einseitigen, ausschliefslichen Transcendenz ist ebenso unwahr, als der des Pantheismus, der einseitigen, ausschliefslichen Immanenz."[1]

Durch die Annahme eines von der Existenz verschiedenen (unterschiedenen, sagt Kuhn wohl mit Absicht, aber ohne Wirkung!) Grundes in Gott setzt sich der Tüb. Dogm. in schroffen Gegensatz gegen die gesamte theologische Tradition, und zwar im entscheidenden, principiellen Punkte, und reiht sich sein System in jene Kette neuplatonisierender Religionsphilosophien ein, die sich von Scotus Erigena durch Eckart, Nik. von Cusa u. s. w. bis

[1] Von mir unterstrichen.

Baader und Schelling herabzieht. Damit ist sein System theologisch-wissenschaftlich gerichtet. Vergeblich weist Kuhn die Bezeichnung: Monismus, Pantheismus von seiner Lehre ab. Denn, wenn den Geschöpfen ein mit Gott gemeinsamer Grund der Existenz zukommt, so gibt es in Wahrheit nur ein Sein, das in Gott absolut, in den Dingen relativ — in manigfaltiger Abstufung und Richtung verwirklicht ist; das heifst im Grunde ist alles Sein göttlich. Wissenschaftlich steht diese Form des Pantheismus tiefer als der naturalistische, weil, wie schon wiederholt erklärt, ein mit Potenz behaftetes, also bewegtes und bewegliches Sein schlechterdings nicht absolute Wirklichkeit, nicht persönlicher, überweltlicher Gott sein kann. Die Unendlichkeit dieses Seins könnte nur, wie Hegel und ursprünglich auch Schelling annehmen, als ins Unendliche Endliches, d. h. als der absolute Procefs gedacht werden.

Nicht ungerügt aber darf die Verwechslung des actus purus mit dem „blofsen" Sein gelassen werden. Unter jenem versteht die Scholastik durchaus nicht jenes aus Abstraktion stammende Sein, das noch nicht die sinnliche Schale abgestreift hat und wie ein Grau in Grau, dem reinen, begrenzbaren Raume ähnlich, vorgestellt wird, sondern das aus der Existenz endlichen, in den verschiedensten Stufen der Vollkommenheit vorhandenen, participierten Seins erschlossene, als einfache Wirklichkeit bestehende und alle Vollkommenheit in sich befassende Sein. Eine andere Stelle als in der Scholastik spielt das „blofse" Sein in dem Gedankenkreise Schellings, Hegels und Kuhns. Während in der Scholastik dieses Sein als der erste vom Sinnlichen abgezogene, vieldeutige Begriff gilt, dem in der objektiven Realität eine Mannigfaltigkeit des Seienden entspricht, erblicken die genannten Denker darin eine Intuition des wirklichen Seins selbst und nehmen demgemäfs numerisch ein Sein an, wenn auch in verschiedener Weise. Was Kuhn betrifft, so glaubt er, in ihm das Gott und den Geschöpfen gemeinsame Grundwesen zu erfassen, das in Gott absolut verwirklicht sei, und woraus er das Sein der Dinge schöpfe.

Daher sei Gott nicht nur als das Sein, sondern als der Seiende zu bestimmen: der Idee gemäfs, wie sie im Grundbewufstsein, dem göttlichen Sinn als der Grundlage und Voraussetzung des begriffs- und vorstellungsmäfsigen Denkens gegeben ist. Die denkende Vermittlung der Idee verlangt nämlich die Verbindung von Begriff und Vorstellung, da eine einseitige Anwendung des einen oder der anderen zum Dualismus oder zum Pantheismus führen würde. „Um den Begriff des Absoluten in

seiner Wahrheit (übereinstimmend mit der Idee Gottes) zu fassen und als einen positiv inhaltlichen zu gewinnen, darf man ihn nicht lostrennen von seiner Voraussetzung, von der Vorstellung des Unendlichen (als eines wirklichen, lebendigen Seins) nach Analogie des Endlichen." (S. 791.)

Die Annahme, der ausschliefslich begriffliche Standpunkt führe zum Dualismus (Deismus), widerspricht der anderweitigen Behauptung Kuhns, dafs die einseitig begriffliche Fassung des „Absoluten" den logischen Pantheismus nach sich ziehe. Dagegen führt die Art und Weise, wie Kuhn vom Standpunkt der „Vorstellung" die Analogie handhabt, ohne Zweifel zu einem Anthropomorphismus, den man, wie Kuhn selbst den pantheistischen, einen spekulativen nennen mag, und der darin besteht, dafs, wie des Öfteren erwähnt, das göttliche Geist- und Personsein auf einem Naturgrunde[1] beruhen, in einer Bewegung sich vollziehen soll.

Kuhn kommt hier bereits auf das Verhältnis seines Gottesbegriffs zum trinitarischen der Offenbarung zu sprechen. Er meint, das Geheimnis der Trinität lasse sich von jenem Gottesbegriff aus, demzufolge Gott kraft der immanenten Bewegung aus seinem Grunde zur Existenz und aus der Substantialität zur Subjektivität absolut wirkliches Sein und absolut subjektiver Geist sei, einigermafsen begreifen, wenn wir dasselbe als die Offenbarung der Wahrheit, wie der absolute Geist absolutpersönlicher Geist ist, auffassen (S. 796 f.). Wir werden jedoch sehen, dafs diese Auffassung das Trinitätsgeheimnis vielmehr auflöst und zerstört, was von vorneherein auch gar nicht anders zu erwarten ist, da die Annahme eines Processes in Gott, einer Selbstverwirklichung der Gottheit nicht blofs dem wahren Gottesbegriff, sondern den einfachsten Denkgesetzen widerspricht.

Mit der Annahme einer Unterscheidung von Grund und Existenz in Gott ist wie der strenge Begriff der Unveränderlichkeit, so auch der der Einfachheit Gottes preisgegeben. Wenn daher Kuhn zwar von einer absoluten Einfachheit Gottes spricht (S. 804), diese aber in die Negation einer Zusammensetzung von verschiedenen Vermögen und Kräften setzt, wie sie im endlichen Geiste sich finde, der angeblich aus solchen bestehe (Ebd.), so kann das dem wahren Gottesbegriffe nicht genügen. Absolute Einfachheit kommt unmöglich einem persönlichen Wesen zu, das

[1] Kuhn selbst will zwar nicht zugestehen, dafs der von ihm angenommene Grund in Gott als Natur zu bezeichnen sei. Da indes derselbe als Gegensatz zur Subjektivität, d. h. zum aktualen Geistsein gedacht ist, sind wir im vollen Rechte, von Natur zu reden.

so beschaffen ist, dafs in ihm ein Grund sich vorfindet, aus welchem endliche Dinge, darunter selbst ausgedehnte Körper geschöpft werden können. Es leuchtet ein, dafs Kuhn der Vorstellung einer räumlich ausgedehnten Gottheit nur durch eine idealistische Auffassung der Körperwelt entgehen konnte, wie wir denn auch im ersten Abschnitte sahen, dafs nach Kuhn das wahrhafte Sein in allem Seienden der Geist ist. Demnach dürfte es dem Sinne Kuhns vollkommen entsprechen, wenn man das endliche, aus dem göttlichen Urgrund „geschöpfte" Sein als im Verhältnisse des Accidens zur Substanz stehend vorstellt und die Geschöpfe als göttliche Denk- und Willensakte bezeichnet. Hieraus erklärt sich, wie Kuhn die Frage nach der Unsterblichkeit des endlichen Geistes in der folgenden, anfangs befremdenden Weise formulieren konnte: „Ob und inwiefern die dem freien Princip im Menschen adhärierende Eigenschaft der Persönlichkeit ein notwendiges und selbständiges Accidens des obersten Princips der übersinnlichen Welt sei — Lehre von der Unsterblichkeit oder persönlichen Fortdauer der menschlichen Seele." (Jakobi u. d. Phil. s. Z. S. 14.) Aus derselben Auffassung der Geschöpfe als göttlicher Denk- und Willensakt begreift sich die Kuhnsche Unterscheidung von Denken und Wissen in Gott (S. 822). Das göttliche Denken ist nach ihm ideenschaffend; wie Gott denkend und wollend sich selbst setzt (verwirklicht), so soll er denkend und wollend (in einem zweiten Akte) die Welt „schöpfen".

Durch die Auffassung des endlichen Seins als eines aus dem göttlichen Naturgrund geschöpften ist der Kuhnsche Freiheitsbegriff bestimmt. Verhalten sich die vernünftigen Geschöpfe wie Accidentien zu Gott, so ist es Gott selbst, der unmittelbar in ihnen wirkt, und die geschöpfliche Freiheit wird Freiheit vom Zwang, nicht aber von innerer Notwendigkeit sein. Da sie aber als relative Persönlichkeiten „selbständige" Accidentien sein sollen, so wird sich die göttliche Macht im geschöpflichen Willen nicht als physische, sondern als moralische, wenn auch auf Grund des schöpferischen Verhältnisses (S. 813) zur Geltung bringen und die Gott gebührende absolute Herrschaft durch die dem geschöpflichen Willen eingeflöfste Neigung ausüben.

Der freie Wille schliefst zwar auch nach Kuhn nicht nur den äufseren Zwang, sondern auch die innere Notwendigkeit aus (S. 927), jedoch nur jene Notwendigkeit, die dem blofs Spontanen, wie es sich in der animalischen Thätigkeit findet, eigen ist. Indem er aber die Freiheit als die wesentliche Form alles Wollens und mit Leibnitz' Lehre sich einverstanden erklärt, dafs

der Wille immer der Neigung folge, oder was dasselbe, im Kampfe von Neigungen der überwiegenden Neigung: zeigt er sich in der Verwechslung des „Willigen“ (voluntarium) mit dem liberum befangen (S. 937 Anm.).

Die Übertragung dieses Freiheitsbegriffs auf den göttlichen Willen hat den Optimismus zur Folge, zu welchem sich denn auch Kuhn deutlich genug bekennt. Er wirft die Frage auf: „Kann man sagen, daſs Gott, weil er Schöpfer und Regent dieser Welt, einer Welt also und nicht unendlich vieler ist, eben darum nicht der unendliche Geist sei? Dann allerdings, wenn die Welt, deren Schöpfer und Regent er ist, von den vielen möglichen nicht die beste oder vollkommenste wäre: dann würde die Projektierung, Einrichtung und Leitung nicht das Werk des unendlichen Verstandes sein. Ist sie aber unter allen möglichen Welten die vollkommenste, so ist der Weltgedanke das Produkt einer unendlichen Weisheit, wie die Weltverwirklichung das Produkt einer unendlichen Macht.“ (S. 821.) Sehr bezeichnend ist die Äuſserung gegenüber den Leibnitzschen möglichen Welten: je vollkommener der Verstand sei, desto schneller werde er zu einem festen Gedanken kommen: was doch nichts anderes besagen kann, als daſs Gott zwar abstrakt gesprochen verschiedene Welten denken und wollen könne, in concreto aber doch nur eine, die beste. Wie sollte aber auch eine Welt, die aus dem göttlichen Grunde selbst geschöpft, also mit Gott im Grundwesen eins ist, anderes als die beste sein können? Würde sich Kuhn nicht an seinen Gefühlsglauben, an den Gott des Theismus klammern, so müſste er, dem Zuge seines Denkens folgend, sagen: die Welt ist das in die Vielheit auseinandergegangene Eine, der konkrete, wirkliche, erscheinende Gott.

In der Gesetzmäſsigkeit des menschlichen freien (!) Wollens findet Kuhn einen Anhaltspunkt für das göttliche Vorherwissen. „Für den menschlichen Blick mag manche Handlung in der Beschaffenheit und Lage des Handelnden ihre Erklärung schlechterdings nicht finden, und in dem Maaſse als dies der Fall ist, muſs sie ihm als eine willkürliche erscheinen; der göttliche Blick aber reicht weiter und geht tiefer; ihm ist nichts verborgen, er durchschaut das Wesen des menschlichen Willens, weil er der Schöpfer desselben ist, und überschaut alle Einflüsse, unter denen seine Entscheidungen erfolgen, kennt ihr Maaſs und ihr Ziel. So verschwindet für ihn der letzte Rest des Willkürlichen, das in ihnen für unsere Betrachtung in verschiedenem Maſse vorhanden ist.[1] Menschlich zu

[1] Von mir unterstrichen.

reden fallen freilich die Handlungen des Menschen desto bestimmter in seinen Gesichtskreis, je charaktervoller sie sind; entfallen aber kann ihm keine, weil keine ganz charakterlos oder absolut willkürlich ist.“ (S. 887). Diese Begründung des göttlichen Vorherwissens steht vor der Alternative, entweder die Freiheit des Willens im Sinne der Indifferenz (die indes nach den Theologen nicht, womit sie Kuhn so gerne zusammenwirft, eine indifferentia aequilibrii ist) preiszugeben, oder das göttliche Vorherwissen auf die Stufe einer blofs konjekturalen Erkenntnis herabzusetzen. Das zweite will Kuhn nicht, bleibt demnach nur das erste, und thatsächlich ist die von Kuhn zugelassene Indifferenz eine Abstraktion, da die „freie“ Handlung in concreto stets der vorherrschenden Neigung konform ist. Wir könnten sagen: notwendig ihr entspricht: ein Ausdruck, den Kuhn weislich vermeidet, ja im Sinne eines „Müssens“ verpönt, jedoch nur aus dem Grunde, weil es der Natur des Willens und der gewollten Handlung widerspricht: wollen zu müssen, auf einem Müssen zu beruhen. Obgleich also derselbe Theologe die lib. indifferentiae als ein wesentliches Moment des Begriffs der Willensfreiheit erklärt, so behauptet er gleichwohl, dafs die Handlung in dem Wesen des freien Willens als Vermögens des blofs relativen Anfangs einer Handlung und in der bestimmten Beschaffenheit und Situation der individuellen Persönlichkeit, in diesen ihren Ursachen vollkommen präformiert sei (S. 889). Die in der Anm. (ebd.) beigefügte Restriktion, man solle den Ausdruck nicht im Sinne von „prädeterminiert“ nehmen, ist wirkungslos; denn im Sinne der Thomisten ist die „Determination“ eine von Gott ausgehende Bewegung zur freien Selbstbestimmung, während eine „in ihren Ursachen vollkommen präformierte“ und daraus (für ein absolutes Erkennen) mit voller Gewifsheit erkennbare Handlung unmöglich von innerer Notwendigkeit frei sein kann.

In der Auffassung Kuhns weifs im Grunde Gott, indem er die Willenshandlungen der geschöpflichen Geister vorauserkennt, um seine eigenen Akte; denn da alles einzelne Wollen nur Darlebung eines Grundwollens, wie alles abgeleitete Erkennen die Entfaltung eines Grundbewufstseins ist, das Grundwollen aber ebenso wie das Grundbewufstsein eine schöpferische Setzung, secundäre Aktion Gottes sein soll, so leuchtet ein, dafs Gott im Vorauswissen seine eigenen Aktionen weifs. Überdies beachte man, dafs wie überhaupt das Verhältnis Gottes zum Geschöpfe als ein persönliches nur vom Standpunkt des Gefühlsglaubens nach Kuhns Auffassung angenommen werden kann, so auch

insbesondere die Erörterung über ein Vorherwissen freier Akte der Geschöpfe nur von diesem Standpunkte Sinn und Geltung hat. Das reine, zum Monismus führende Denken würde eine andere Allwissenheit nicht anerkennen, als jene, die in dem Gesetztsein alles Denkens und aller Gedanken in dem einen die einzelnen Geister als seine Partikeln oder seine Erscheinungen umfassenden Allgeist und Allwesen bestehen würde.

Mit Hilfe seines Freiheitsbegriffs beseitigt Kuhn ferner die Schwierigkeiten, die in der absoluten Herrschaft des göttlichen über den geschöpflichen Willen liegen. Die Lösung soll in der moralischen Determination des menschlichen durch den göttlichen Willen gegeben sein. „Wie nämlich, wo von unmittelbarer Bestimmung unseres Willens durch den (providentiellen) göttlichen die Rede ist, immer nur die Bestimmung desselben zum Guten gemeint sein kann; so ist es auch lediglich die Güte und Annehmlichkeit des göttlichen Willens, nicht seine physische Macht, durch welche unsere Bei- und Zustimmung erzielt wird.“ (S. 1075.)

Dem Einwurf, dafs mit einer unmittelbaren Bestimmung des menschlichen durch den göttlichen Willen die Freiheit nicht vereinbar sei, begegnet Kuhn durch die Unterscheidung des Natürlichen und Übernatürlichen. Das Letztere aber ist nach seiner Auffassung gleichbedeutend mit dem Persönlichen. Dazu kommt die Annahme einer persönlichen natürlichen Empfänglichkeit, die von der Bestimmung unseres Willens zum Guten durch die göttliche Gnade vorausgesetzt werde. Fassen wir zunächst die erstere Unterscheidung ins Auge, so ist die Mahnung zu beachten, die Kuhn an uns richtet; man müsse spekulativ denken können, um den Gedanken einer unmittelbaren Bestimmung des Willens ohne Antastung der Freiheit fassen zu können (S. 1076). Deutlicher gesagt: man müsse sich auf dialektische Kunstgriffe verstehen. Die Indifferenz gehört zum Wesen der Freiheit, jedoch nur als aufzuhebendes Moment, konkrete Freiheit ist Macht der Selbstbestimmung des Willens auf Grund vorgängiger Bestimmtheit; jene macht erst die Natur der Freiheit aus, diese ist Sache der Person. Die Freiheit der Natur ist im Grunde Potenzialität, Wandelbarkeit; die persönliche Freiheit dagegen Aktualität, Charakter. Wie alle physische Bewegung von Gott ausgeht, so ist auch im moralischen Bereiche die konkrete, persönliche Freiheit, die aktuale Macht, das Gute zu wollen, die Obmacht über die Sinnlichkeit, auf Gott zurückzuführen.[1]

[1] S. die Stelle bei Schäzler a. a. O. S. 47.

Ursprünglich war der Wille des Menschen auf das Gute gerichtet. Durch den Sündenfall dagegen ist die Neigung zum Bösen, die Sinnlichkeit vorherrschend geworden. Im erbsündlichen Zustande, ohne die göttliche Gnade, vermag daher der Mensch nur zu sündigen. Dies die frühere Lehre Kuhns (S. über die Wandlungen derselben: v. Schäzler, Neue Untersuch. S. 40 ff.), an deren Stelle im Laufe der Zeit die entgegengesetzte von einer natürlichen moralischen Empfänglichkeit für die Gnade getreten ist.[1] Wir haben hier auf diesen Gegenstand nicht näher einzugehen. Was uns an dieser Stelle interessiert, ist die Thatsache, dafs Kuhn die absolute Herrschaft des göttlichen Willens über den geschöpflichen auf einen Freiheitsbegriff stützt, der in Wirklichkeit die freie Selbstbestimmung aufhebt und in das Vermögen auflöst, durch vorherrschende Neigung sei es zum Guten oder zum Bösen bestimmt zu werden. Mit dieser Auffassung der Freiheit, die auch allein dem Kuhnschen Gottesbegriff entspricht, gerät seine Lehre in die dualistische Strömung, welche die Systeme der Reformatoren, sowie des Bajus und Jansenius beherrscht: ein Dualismus, dessen Wurzel bei Kuhn in die Gottheit selbst verlegt wird, sofern in ihr eine Natur oder Quasinatur, Potenzialität und Wandelbarkeit als aufzuhebende und von Ewigkeit aufgehobene Momente angenommen werden.

Als Belegstellen für diesen Dualismus, den Kuhn mit Bajus und Jansenius, statt mit Luther und weiter zurück mit Gnostikern und Manichäern in die Natur, in den Willen verlegt, mögen folgende angeführt werden. An der einen Stelle bemerkt er gegenüber Cajetans Lehre von dem Verhältnis des appetitus rationalis und app. sensibilis, die im reinen Naturstand „zuweilen“ in Gegensatz zu einander treten würden: „Dürfen wir „quandoque“ im Sinne von „dann und wann“ verstehen, so wäre mit dem Satze ausgesprochen, dafs der appetitus sensibilis und rationalis abwechselnd frei gegen einander seien, und bald jener bald dieser den andern sich unterwerfe, und man könnte an den bald auf die eine bald auf die andere sich schlagenden freien Willen als das ausschlaggebende hegemonische Princip denken. Aber so meint es Cajetan nicht.“ (Die christl. Lehre von der göttl. Gnade S. 208 A.) Nach Cajetan ist der app. rationalis eben der Wille selbst, dem der app. sensibilis als eigenes sinnliches Vermögen gegenüber steht. Dieser Auffassung setzt Kuhn die seinige von dem abwechselnd durch die Neigung zum Geistigen

[1] Vgl. über diesen Punkt unsere Schrift: die Lehre des hl. Thomas v. Wesen der Gnade S. 45 (Mainz 1871).

oder Sinnlichen beherrschten einem Begehrungsvermögen, dem Willen entgegen.

An der andern Stelle lesen wir: „Auch er (der hl. Augustin) verwirft den Dualismus der Manichäer, die Lehre von einer guten und bösen Natur, womit die Willensfreiheit nicht bestehen kann. Aber er dringt auf das Anerkenntnis eines Analogon der von jenen gelehrten beiden Naturen,[1] und nimmt so eine Mittelstellung zwischen ihnen und den Pelagianern ein, was ihm diese beständig als Manichäismus, jedoch ganz unberechtigter Weise, auslegten. Im Vergleich mit dem seiner Natur nach freien, da und dorthin veränderlichen Willen ist die Willensbeschaffenheit etwas Constantes, Naturartiges, und doch durchaus und wesentlich etwas ganz anderes als Natur und Naturbeschaffenheit. So Augustin.“ (A. a. O. S. 387.)[2] Wenn nicht die Lehre Augustinus, so enthalten diese Worte die Lehre Kuhns. Die Freiheit besteht sonach in der Wandelbarkeit des Willens, d. h. in seiner Bestimmbarkeit für das Geistige oder Sinnliche, das Gute oder Böse; er ist der Tummelplatz einer zweifachen delectatio, das Pferd, das nach Luthers derbem Ausdruck von Gott oder dem Teufel geritten wird.

Wenden wir uns von der allgemeinen Gotteslehre zur spekulativen Trinitätslehre. Wie bereits aus der bisherigen Darstellung erhellt, bildet der Begriff der Persönlichkeit im Sinne des selbstbewufsten und selbstmächtigen Geistes den Mittelpunkt der gesamten Kuhnschen Spekulation. Dieser Begriff beherrscht im Besondern die spekulative Trinitätslehre Kuhns. Wie oben bemerkt wurde, enthält nach ihm das geoffenbarte Geheimnis von dem dreipersönlichen Gott die nähere Bestimmung darüber, wie Gott selbstbewufster und sich selbst bestimmender Geist sei. Bevor wir jedoch zusehen, auf welche Weise K. von diesem Begriffe aus in das Verständnis der Trinitätslehre einzudringen sucht, erscheint es angezeigt, einen Blick auf die Kuhnsche Theorie des theologischen Erkennens zu werfen. Er spricht sich gegen das hergebrachte Verfahren der Theologen aus, die dogmatischen Wahrheiten blofs zu analysieren und aus den ihnen zu Grund liegenden allgemeinen Begriffen zu ratiocinieren; dies sei nicht das echte wissenschaftliche Verfahren, sondern ein blofs scheinwissenschaftliches (S. 243). Bei diesem Vorwurf vergifst K., dafs die Theologen, die der Theologie den Charakter einer

[1] Von mir unterstrichen.

[2] Die Belege sollte der 2. Teil der Gnadenlehre bringen. Derselbe ist nie erschienen. — Über den Kuhnschen Freiheitsbegriff und sein Verhältnis zum jansenistischen vgl. Schäzler. a. a. O. S. 245 ff.

Wissenschaft vindicieren, diesen präcise nicht in die begriffliche Exposition der Dogmen setzen, sondern ihn darin suchen, dafs sie von den Dogmen als gewissen, wenn auch nicht evidenten Prämissen ausgehend diese in ihre theologischen Konklusionen entwickeln. Dagegen ersieht Kuhn das theologische Wissen in der Erfassung und Bewährung der Dogmen vom Vernunftstandpunkt aus.

Wie gelangte der Tüb. Dogmatiker zu dieser Auffassung der theologisch-wissenschaftlichen Erkenntnis?

Die Antwort ergibt sich aus der von Kuhn adoptierten allgemeinen Theorie des menschlichen Erkennens, mit einem Worte: aus seinem glaubensphilosophischen Standpunkt. Zwar sucht er sich selbst einzureden, dafs er die Wahl zwischen den verschiedenen Theorien des Erkennens vom Standpunkt des Theologen getroffen (A. a. O. 238). Er dürfte sich aber, sowohl was die Thatsache, als was die Sache selbst betrifft, einer Selbsttäuschung hingeben. Denn erstens ist er allem Anschein nach mit seiner fertigen „kantisch-jakobischen“ Philosophie an die Dogmatik herangetreten. Zweitens beruht es auf einer Amphibolie des Ausdrucks „Glaube“, wenn Kuhn die Übereinstimmung des theologischen mit seinem philosophischen Ausgangspunkte annimmt. In der Geschichte der Philosophie dürfte wohl allgemein angenommen sein, dafs Jakobis Vernunft- oder Gefühlsglaube mit dem positiv kirchlichen Glauben nichts zu schaffen habe. Kuhn selbst glaubt den Parallelismus beider in dem Gegebensein einerseits der Vernunftwahrheiten im Grundbewufstsein, andererseits der übernatürlichen Wahrheiten in positiver Offenbarung gefunden zu haben. Durch diese Übereinstimmung empfehle sich seine Theorie des Erkennens vor der aristotelisch-scholastischen. Eine solche Annäherung des Übernatürlichen an das Natürliche ist jedoch keineswegs auch notwendig ein Kennzeichen der Wahrheit. Vielmehr kann sie dem einen oder dem andern der beiden Verhältnisglieder verderblich werden. In der That ist dies in der Auffassung Kuhns der Fall. Und zwar leiden darunter beide Teile. Der Philosophie geht die Gewifsheit und der wissenschaftliche Charakter verloren, indem sie auf den Grund eines instinktiven, d. h. blinden unmittelbaren Fürwahrhaltens gestellt wird. Die Theologie aber verliert alle Selbständigkeit, da ihre Wahrheiten, wie wir alsbald bezüglich der theologischen Fundamentalwahrheit, der Trinität, uns überzeugen werden, mit dem Mafsstab der Vernunft gemessen und wenigstens versuchsweise auf wirkliche oder angebliche Vernunftwahrheiten zurückgeführt werden.

Wie Kuhn zu einem solchen Versuche gelangen kann, begreift sich aus seiner Theorie der Inspiration und Offenbarung. In der Inspiration erfolgt „die göttliche Wahrheitsmitteilung an den menschlichen Geist sozusagen an der Stelle und auf dem Punkte, von wo aus ihm alle höhere Erkenntnis der Wahrheit entspringt, auf dem Grunde seiner Vernunft, im Quellpunkt seiner Vernunftideen.“ Sie ist daher, wie weiter gesagt wird (S. 230) nicht eine Mitteilung wirklicher Erkenntnis in fertigen Vorstellungen und Begriffen, sondern eine Bereicherung des Quells, aus welcher die wirkliche Gotteserkenntnis durch die Selbsthätigkeit des Geistes hervorgeht. Mit anderen Worten: die Organe der Offenbarung erfreuen sich einer höheren Ausstattung und reicheren Begabung inbezug auf religiös-sittliche Dinge. Ihre Seelen sind reinere Spiegel, woraus die Gottheit in vollkommenerem Maſse wiederstrahlt. Ihr Auge ist schärfer, ihr Gesichtskreis weiter, als jene der gewöhnlichen Sterblichen. Diese bedürfen daher der äuſseren Darbietung gewisser tieferer Wahrheiten, einer Bewaffnung gleichsam ihres geistigen Auges, um, falls es ihnen nicht an spekulativem Talent und dialektischem Scharfsinn fehlt, nunmehr vom Standpunkt der Vernunft mit geschärftem Blicke die Liniamente zu erkennen, durch welche die offenbarungsmäſsige Wahrheit mit der Vernunftwahrheit innerlich zusammenhängt.

Auf diese Art nun soll die Trinität wenigstens annähernd mit Hilfe des Begriffs der absoluten Persönlichkeit als einer lebendigen, in eigener Macht — immanent — und ewig sich denkend und wollend vermittelnden und verwirklichenden, aus der Substantialität in die Subjektivität nicht übergehenden sondern ewig übergegangenen spekulativ erkannt und bis zu einem gewissen Grade begriffen und bewährt werden.

Vor allem ist es in dieser spekulativen Trinitätslehre der Begriff des Lebens, das als ein Werden, als Bewegung, als Entzweiung bestimmt wird, was unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Kuhn selbst hält diesen Begriff für so sicher und einleuchtend, daſs er in dem Gegensatze von Werden und Sein an sich gar keine besondere Schwierigkeit sieht; denn es sei „leicht begreiflich, daſs jedes wirkliche lebendige Sein — um so mehr erst das allerwirklichste und lebendigste — nur als ein innerlich unterschiedenes und bewegtes, sich mit sich zur Einheit vermittelndes, nicht als die abstrakte, leere und tote Identität zu begreifen ist.“ (Dogm. II. Bd. Trinitätsl. S. 543.)

Kuhn gesteht somit seinen pantheistischen Gegnern zu, daſs „Gott nicht als die abstrakte Identität gefaſst werden darf, daſs

ein Prozefs, eine Unterscheidung und Vermittlung unterschiedener Momente in ihm gedacht werden mufs, wenn er als lebendiger Gott und als die Quelle alles Lebens begriffen werden soll." (S. 571.) „Gott als das absolut unbestimmte und bestimmungslose Sein, als die reine unterschiedslose Monas zu fassen, ist ein völlig nihilistischer Begriff. Ein Wesen, das an sich selber die lautere Identität mit sich, in dem keine Bewegung, Unterscheidung und Entzweiung, und das also auch keine lebendige Einheit ist, von einem solchen könnte auch keine Bewegung und kein Leben ausgehen, ein solches Wesen ist vielmehr in jedem Betracht vielmehr ein Unwesen, ein Unding." (S. 543.)

Dafs das lebendigste Sein, wie es zweifellos das göttliche ist, nicht „abstrakte und leere Identität" sein könne, ist allerdings einleuchtend. Dafs es lebendiges Sein aber nur unter Voraussetzung einer Entzweiung, Bewegung, eines Übergangs von Potenz zu Akt, von der Substantialität zur Subjektivität sein könne, beruht auf einer Täuschung, in die sich Kuhn durch den subjektivistisch-rationalistischen Seins- und Lebensbegriff hineinverlocken liefs. Der Tübinger Dogmatiker ist in diesem principiellen Punkte durch die Anhänger des modernen Rationalismus in die Irre geführt worden. Diese nämlich — ihrem subjektivisch-rationalistischem Standpunkt gemäfs — kennen kein anderes absolut einfaches Sein als das im logischen Begriffe gedachte bestimmungslose Sein, das Sein der Eleaten. In dieses vermöchte allerdings Leben nur durch Veränderung, Bewegung zu kommen. Dieses Sein ist allerdings mit Potenzialität behaftet und bedarf der fortwährenden Bestimmung, um zum aktualen, konkreten Sein zu werden: ein Vorgang, der sich indessen nur im Subjekt vollzieht, im logischen Pantheismus aber zu einem realen weltschöpferischen Prozesse gestempelt wird. Ganz anders aber verhält es sich mit dem wahrhaft absoluten, aus der Existenz endlichen Seins, erschlossenen Sein; dieses ist als schlechthin aktuales zugleich das einfachste und lebendigste Sein und zwar beides wegen seiner absoluten Aktualität. Vergeblich sucht Kuhn seinen Begriff vom Leben auf induktivem Wege zu erweisen. Die Induktion lehrt das Gegentheil von dem, was Kuhn behauptet, nämlich dafs in dem Grade der Vollkommenheit des Lebens auch die Potentialität und damit die Bewegung, Veränderung ausgeschlossen ist. Demnach ist das unendlich vollkommene Leben, das Leben Gottes, von jeder Potentialität vollkommen frei, reine Kontemplation, Selbstanschauung des geistigsten absolut aktualen Seins, wie es Aristoteles ausdrückt: νοήσεως νόησις.

Im Grunde will das auch Kuhn. Auch er versichert, das

göttliche Sein sei von vorneherein frei von jeder Veränderlichkeit, reines Licht, reine Aktualität. Er fügt aber hinzu, diese Bestimmungen seien rein negative, und verhalten sich nur als „Direktiven, ideale Zielpunkte, denen wir in Aufstellung des Begriffs des göttlichen Geistes zustreben, um den Anthropomorphismus abzuwehren;“ der eigentliche Inhalt müsse positiv sein und von dem positiven Inhalt des endlichen Begriffs genommen werden (S. 584). Einen solchen positiven Inhalt nun soll der Gedanke eines Unterschiedes in Gott nach der Analogie des Unterschiedes von Natur und Geist oder nach der höheren des an sich seienden und an und für sich seienden Geistes darbieten (S. 579). Die erstere dieser Analogien sei zurückzuweisen, da sie zu einem sinnlichen Begriffe der absoluten Geistigkeit führe; aber auch die letztere Analogie lasse eine doppelte Anwendung zu, von denen die eine wie die andere, die monarchianische wie die pantheistische auszuschliefsen seien. (A. a. O.) Aus welchem Grunde? Die erstere aus Rücksicht auf das Dogma, die andere schon mit Rücksicht auf den natürlichen Glauben der Menschheit an einen persönlichen, überweltlichen Gott.

Es erhebt sich die Frage, ob diese Vorsichtsmafsregeln wirksam seien, oder mit anderen Worten, ob der Gedanke einer göttlichen Bewegung aus der Substantialität überhaupt eine andere als die pantheistische „Anwendung“ zulasse? Diese Frage ist zu verneinen. Kuhn befindet sich in einer ganz ähnlichen Lage, wie der von ihm hart angelassene „spekulative Theismus“, der dem Verwalter im Evangelium gleiche, welcher nicht graben könne, zu betteln aber sich schäme. Die Kuhnsche Spekulation vermag ebenfalls nicht zu graben, schämt sich aber nicht zu betteln. Die innere Konsequenz ihres werdenden Gottes, ihres göttlichen Personificierungsprocesses arbeitet nicht minder als der Gottesbegriff des „spekulativen Theismus“ dem Pantheismus in die Hände (S. 573). Was Kuhn diesem Theismus zum Vorwurf macht, dafs ihm zufolge Gott die Welt vielmehr aus sich entläfst als schafft und somit, da alsdann die Natur Gottes als die Wurzel der Dinge betrachtet wird, ein Verhältnis der Konsubstantialität zwischen Gott und Welt stattfinde: das alles lehrt ja, wie wir sahen, anderwärts Kuhn selbst ausdrücklich. Mit welchem Rechte also erklärt er gegen den jüngeren Fichte, die Folgerung, dafs Gott die Welt aus der Tiefe seines eigenen Wesens schöpfe“, als nicht konkludent? (S. 569.) Hörten wir nicht ihn selbst versichern, dafs Gott nicht die lautere Identität sei, dafs in ihm eine Unterscheidung von Potenzialität und Aktualität angenommen werden müsse, dafs Transcendenz und Immanenz

zu verbinden seien, dafs das Sein der Dinge ein geschöpftes sei? Wie kommt er nun dazu, den Schöpfer der Welt zu betonen, der dies durch sein blofses Wort, durch die absolute (allmächtige) Kraft seines Willens ist? (S. 574.) Sein spekulativer Standpunkt berechtigt ihn nicht dazu. Was ihn bewegt, ist die Erkenntnis, dafs der Begriff der göttlichen Persönlichkeit in Gefahr ist, an dem „das ganze Interesse, das der Mensch überhaupt an Gott hat," hänge (S. 557). Mit andern Worten: seine Spekulation erklärt ihren Bankrott und geht zum Gefühlsglauben, einem instinktiven Fürwahrhalten „betteln."

Wenn Kuhn gegenüber dem „spekulativen Theismus" (wir erinnern uns, dafs er die Erkenntnistheorie eines Anhängers desselben, Senglers empfiehlt) die Annahme einer „Natur" in Gott als unzulässig und pantheisierend betont und an die Stelle derselben das Ansichsein, die Substantialität setzt, so ist dieser Tausch völlig unwirksam. Er selbst sieht sich genötigt, zuzugestehen, dafs auch die Unterscheidung von Substantialität und Subjektivität eine pantheistische Anwendung zulasse, gegen die nur der Rekurs zum allgemeinen Glauben der Menge zu schützen vermöge. Dazu aber kommt, dafs jenes Ansich der „Natur" vollkommen gleichwertig ist in einer Weltanschauung, die, wie wir sahen, ausdrücklich erklärt, der Geist sei in allem Sein das Positive, die mit anderen Worten das körperliche Sein idealistisch verflüchtigt und demselben nur eine objektive Bedeutung (im modernen Sinne des Wortes), d. h. eine ideale Existenz in der sinnlichen Wahrnehmung des menschlichen Geistes zugesteht.

Trotzdem, trotz der zugestandenen Schwierigkeiten (die indes mehr als Schwierigkeiten und geradezu handgreifliche Widersprüche sind) soll der Begriff des Werdens, soll der Gedanke eines Prozesses von der Substantialität zur Subjektivität auf Gott Anwendung finden, ja der Gedanke sein, den (wie Kuhn durch gesperrten Druck hervorhebt) das christliche Trinitätsdogma uns in bestimmt ausgesprochener Weise entgegenbringt (S. 578). Dafs Gott als Geist oder Subjekt vielmehr das Procedieren selber, das aus sich Heraustreten und sich mit sich Vermitteln sei, räumt K. dem Vertreter des absoluten Processes — Hegeln — um so williger ein, „als wir die Persönlichkeit Gottes nach den ausdrücklichen Bestimmungen des Dogma als einen ewigen Personificierungsprocefs in ähnlicher Weise zu denken haben." (S. 563.)

Welche Selbsttäuschung liegt in diesen Worten! Das Dogma soll den Widerspruch eines ewigen Werdens, einer Selbstverwirklichung (denn dies zugleich bedeutet der Personificierungsprocefs

als Erhebung von der Potenzialität zur Aktualität) das Wort reden! Zwar meint Kuhn in einem ewigen Werden eine unauflösliche Schwierigkeit nicht finden zu können. In der That aber ist dieser Begriff ein widersprechender, da im Begriff des Werdens Übergang von der Potenz in den Akt, also Succession enthalten ist. Dies fühlt Kuhn selbst, da er weiter erklärt, vielmehr sei die Frage: „ob nicht die Prozessionen vor den Personen, ob nicht das aus sich thätige absolute Princip vor seiner Differenziierung als die absolute Substanz im Unterschiede von dem absoluten Geiste sei?“ (S. 543). Da soll nun Dialektik helfen. In Gott sei kein Übergehen, vielmehr sei Gott ewig „übergegangen“: als ob die Vergangenheit nicht eine Gegenwart, das Übergegangensein nicht eben ein Übergehen zur Voraussetzung hätte. Mit den Hegelschen auch von Kuhn nicht verschmähten Schlagworten von „fließenden Momenten“, von aufzuhebenden Bestimmungen ist da nichts auszurichten. Der Widerspruch bleibt unverrückt bestehen. Mag man sich auf den Dualismus von Begriff und Vorstellung berufen, so bleibt — da jener zu einer reinen Negation, der unhaltbaren absoluten Identität, diese aber zu einer durchaus unangemessenen Vorstellung von einem Übergehen aus blindem und finsterem Dasein zu lichter Geistigkeit führt, nichts übrig als ein Schwanken, ein unruhiges Oscillieren, von dem es keine Rettung gibt als die Flucht in die Region des Gefühlsglaubens, gleich der der lichtscheuen Zwerge der nordischen Mythologie nach Goethes Wort im Faust:

Schlüpfet zu den Blumenkronen,
Tiefer, tiefer, still zu wohnen,
In die Felsen, unters Laub,
Trifft es euch, so seid ihr taub.[1]

Betrachten wir noch kurz, wohin die Anwendung eines so absurden, vor dem Forum der Vernunft selbst nicht bestehenden Gedankens einer göttlichen Selbstverwirklichung und eines Prozesses von der Substantialität zur aktuellen Geistigkeit auf das Dogma selbst führt. Die Antwort ist: zu einer völligen Auflösung und zum Widerspruch gegen die ausdrücklichen Bestimmungen desselben. Schon der Personbegriff Kuhns, der sich mit dem Geistbegriff deckt, stellt vor die Alternative, in Gott entweder nur

[1] Kuhns Meister Jakobi war daher keineswegs so unorientiert im Punkte des „wissenschaftlichen“, d. h. modern subjektivistischen Denkens, wenn er sich beharrlich in den Schlupfwinkel seines Gefühlsglaubens zurückzog, da das Denken (natürlich nur das subjektivistisch-aprioristische) unrettbar dem naturalistischen Pantheismus verfalle.

einen Geist und damit auch nur eine Person, oder drei Personen und zugleich auch drei Geistwesen, drei göttliche Naturen anzunehmen. Die Kuhnsche Konstruktion tendiert zum ersten Gliede der Alternative; denn da die trinitarischen Prozessionen einem Prozesse gleichgesetzt werden, durch den Gott Geist, Person wird, so erscheinen die angeblichen Personen vielmehr als die verschiedenen Momente eines und desselben absoluten Geistes, nämlich als ein und derselbe Geist in den drei Stadien des Ansichseins, des erkennenden und wollenden Fürsichseins. Die Unterschiede fallen bei Kuhn in die Natur und Wesenheit Gottes selbst. Er selbst fühlt diesen Mangel, indem er gesteht, es sei ihm weniger darum zu thun, die Dreiheit der Hypostasen, als die Einheit Gottes in denselben zu erkennen (S. 618 f.). Dies ist ihm nur zu gut gelungen; denn ihm zufolge konstituieren die drei göttlichen Personen nur in ihrer Verbindung die eine göttliche Natur. Daher kann sich auch der Tübinger Dogmatiker mit den vermeintlich schroffen Bestimmungen des athanasianischen Symbolums nicht befreunden und übt daran eine für den katholischen Dogmatiker eigentümliche Kritik. Es mufste ihm in der That unmöglich erscheinen, seine Auffassung z. B. mit den Worten des genannten Symbolums zu vereinbaren: sicut singillatim unamquamque personam Deum ac Dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur.

Das symbolum quicunque soll den Glaubensinhalt in der abstrakt begrifflichen Form des reflektierenden Verstandes, d. h. in der schroffsten Gegensätzlichkeit seiner Bestimmungen dargestellt haben (S. 87). Anderwärts lesen wir: „Hier (d. h. an der eben angeführten Stelle des symb. quicunque) tritt das blofse Nebeneinander der Glaubensbestimmungen in dem rhetorischen (!) Parallelismus deutlich vor Augen. Die Absicht des Symbolums geht nur auf die Vollständigkeit des Inhalts, sonst auf nichts. Vergleicht man beide Besimmungen mit einander, um sich über ihren Inhalt zu verständigen, so ist die eine der andern unterzuordnen; die Einheit Gottes als das Grundmoment, die Unterscheidung des Sohnes vom Vater und des hl. Geistes von beiden als darauf gebaut zu erkennen. Durch jenes blofse Nebeneinander entsteht der Schein des Widerspruchs.“ (S. 420 Anm. 4). Mit anderen Worten: Die Dreiheit darf nur als „konkrete“, entfaltete Einheit gedacht werden, die Consubstantialität der Personen ist nichts anderes als das eine Wesen in der Dreiheit der Momente, durch die es als Geist, als Persönlichkeit konstituiert ist.

Macht die Kuhnsche Kritik selbst vor dem kirchlichen Symbol

nicht Halt, so kennt sie um so weniger eine Rücksicht gegenüber der Auffassung der Theologen. Was er selbst in der That versucht, vom reinen Vernunftstandpunkt und mit Hilfe eines überdies noch völlig unhaltbaren, ja absurden Philosophumenons — des Begriffs der Selbstsetzung, Selbstverwirklichung in das „spekulative" Verständnis des Trinitätsdogmas einzudringen und es, wenn auch nicht erschöpfend, doch annähernd zu begreifen und zu bewähren (nach Art des Infinitesimalverfahrens — ein von Kuhn beliebter Vergleich): davon — nämlich „eines rein spekulativen Erkenntnisverfahrens" soll wenigstens der Schein den scholastischen Versuchen ankleben (S. 589). Indem aber die grofsen Scholastiker, Anselm, Thomas vom fertigen Personbegriffe ausgehen, soll es ihnen nicht gelingen, die volle Gleichwesentlichkeit der Personen zur Geltung zu bringen. Auf diesem Standpunkt komme die Einheit Gottes nicht zu ihrem vollen Rechte, „da der Sohn und Geist hinter den Vater zurücktreten, ihre absolute Homousie (!) mit ihm nicht erkannt wird." (S. 617.)

Aber noch aus einem anderen Grunde ist Kuhn mit den scholastischen Theologen nicht einverstanden. Nach diesen stehe das objektive Erkennen und Wollen Gottes, die Kreation der Welt, mit dem Sicherkennen und Sichwollen Gottes, den göttlichen Wesensemanationen, auf einer Linie, da sie durch dasselbe Wort Gott sich und die Dinge sprechen lassen. Unmöglich aber könnten die Thätigkeiten, deren Produkte soweit auseinander liegen, wie die göttlichen Hypostasen und die Kreaturen, im Princip eines und dasselbe sein; notwendig vielmehr sei das Denken und Wollen, wodurch Gott sich selbst vermittle, wodurch er ist, und also auch der Grund der Dinge ist, ein anderes als dasjenige, wodurch die Dinge sind (S. 615). Aus der Auffassung jener Theologen würde die Consubstantialität der Welt mit Gott folgen, weil das dem mittelbaren Selbstbewufstsein Gottes in dem Akte seiner Selbstliebe zur Seite gehende objektive Denken und Wollen nun ebenso gut auch als ein substantielles, weil absolutes gelten könnte (S. 617).

Es kann an diesem Orte, wo es sich um eine Darstellung der Kuhnschen Spekulation handelt, nicht unsere Aufgabe sein, die genannten grofsen Theologen gegen die Vorwürfe und Mifsverständnisse des Tüb. Dogmatikers zu verteidigen. Dafs ihre Absicht, das Dogma vom Vernunftstandpunkt aus erkennen und demonstrieren zu wollen, blofser Schein sei, gesteht Kuhn selbst zu; in der That ist dieser Schein nur in Kuhns eigenen Augen vorhanden. Wenn sie aber die Persönlichkeit Gottes voraussetzen, so ist dies vollkommen begründet, da die göttliche

Persönlichkeit eine streng beweisbare Vernunftwahrheit ist. Es handelt sich aber bei der analogischen Erkenntnis der Trinität um die Dreiheit der Personen in Gott, und diese ist aus unserem natürlichen Begriff der göttlichen Persönlichkeit, der ein abstraktiver, nicht intuitiver ist, nicht abzuleiten. Denn obgleich wir nach scholastischer Lehre das Dasein Gottes zu erkennen vermögen, so ist doch unserer natürlichen Erkenntnis das Wesen Gottes verborgen. Anders bei Kuhn, der der Seele eine Wesenserkenntnis (in der eingeborenen Idee) zuschreibt, also auch meinen kann, den Versuch wagen zu dürfen, das Offenbarungsgeheimnis vom Standpunkt der Vernunft aus spekulativ zu erfassen.

Was aber jenen Vorwurf, aus der scholastischen Annahme, in einem und demselben Denk- und Erkenntnisakte denke Gott sein ewiges Wort und die Geschöpfe, vielmehr das Wort procediere aus dem Denkakte, mit welchem Gott sich selbst und die Geschöpfe erkennt, folge die Consubstantialität dieser mit Gott, betrifft, so beweist derselbe wenigstens eines mit voller Sicherheit, dafs unsere früher ausgesprochene Erklärung des Kuhnschen Schöpfungsbegriffs auf Wahrheit beruhe, nämlich dafs nach Kuhn die Geschöpfe im Grunde Accidentien der göttlichen Substanz, göttliche Denk- und Willensakte seien; denn nur unter dieser Voraussetzung ist der Schlufs konkludent, dafs der Akt, dem die Dinge ihr Dasein verdanken, nicht substantiell sein könne: worin offenbar eine Verwechslung des Schöpfungsaktes mit seinem Terminus — den nicht in Gott, sondern aufser Gott gesetzten — Kreaturen liegt.

3. Kuhns Theorie des Übernatürlichen.

Aus unserer bisherigen Darstellung erhellt, dafs der Begriff der Persönlichkeit im Sinne des selbstbewufsten — actu vernünftigen — und selbstmächtigen Geistes den Mittelpunkt der Kuhnschen Spekulation bildet. Als actu vernünftiger, d. h. seiner selbst und Gottes bewufster sowie wollend auf das Gute gerichteter, die Sinnlichkeit beherrschender Geist ist der Mensch gottähnlich, ein Ebenbild Gottes und weifs sich als solches im tiefsten Grunde seines persönlichen Selbst, dem Einheitspunkte von Denken (Erkennen) und Wollen, dem Gemüte, in persönlicher Beziehung zu Gott, ist sich Gottes als eines persönlichen Wesens bewufst. Da aber dieses Bewufstsein zugleich von der Gesinnung, der Gemütsstimmung, dem Willen abhängt, so ist es Glaube, Vernunft- und Gefühlsglaube. In dieser Gottebenbildlichkeit ist das consortium naturae divinae, wovon

der Apostel spricht, zu suchen, und die Rechtfertigung selbst besteht nach ihrer positiven Seite in nichts anderem als in der Wiederherstellung der durch die erbsündliche Neigung zum Bösen (der Vorherrschaft der Sinnlichkeit) überwucherten „Obmacht des Geistes über das Fleisch.“

Der Begriff der Persönlichkeit in dem angegebenen Sinne bietet denn auch „den eigentlichen Schlüssel“ zum wahren Verständnis, nicht wie Kuhn selbst meint, des christlichen Supernaturalismus, sondern der eigenen Auffassung Kuhns vom Übernatürlichen (Das Natürliche und Übernatürliche. Tübingen. 1864 S. 33 Anm.). Das Übernatürliche nämlich ist nach Kuhn dasjenige, was über die Natur im Gegensatze zum Persönlichen hinausliegt, was dem Gebiete des Persönlichen, d. h. des actu Vernünftigen, des Moralischen, mit einem Worte der Gesinnung angehört, in der Weise, dafs man, wie von einer übernatürlichen Vervollkommnung, ebenso auch von einer übernatürlichen Verderbnis reden kann. Von diesem Standpunkt verurteilt Kuhn die Lehre von einem übernatürlichen Sein im Unterschiede von und als einer Grundlage der übernatürlichen Gesinnung und sittlich guten Willensrichtung. Mit diesem Widerspruche gegen die herrschende Theorie der Theologen, von der er selbst zugibt, dafs sie wenigstens in der sog. Neuscholastik mit dem Konzil von Trient eine Wendung ins „Physische“ genommen habe und damit, wie er meint, veräufserlicht worden sei, und die in den Kontroversen mit Bajus und Jansenius ihre volle Ausbildung und Befestigung gewonnen hat: mit diesem Widerspruche also hat Kuhn nur die Konsequenzen seines Gottes- und Schöpfungsbegriffs gezogen.

Suchen wir den Gegensatz zwischen Kuhn und den Theologen, der rein moralischen Auffassung des Übernatürlichen auf der einen und der physischen auf der anderen, in seiner vollen Schärfe zu formulieren, so entspricht jene dem Standpunkt der theosophischen Verbindung von Transcendenz und Immanenz, der zufolge das geschaffene Sein ein aus dem göttlichen Grunde geschöpftes ist, diese aber dem Standpunkt der absoluten Transcendenz, wornach der endliche Geist, der reine wie der menschliche, durch göttliche Allmacht ohne jegliches Substrat aus Nichts (*ἐξ οὐκ ὄντων*) geschaffen ist.

In der theosophischen Annahme, die trotz aller dialektischen Wendungen die des Tübinger Dogmatikers ist, treten in der Schöpfung die in Gott aufgehobenen Gegensätze des Geistigen und Sinnlichen — metaphisch ausgedrückt — des Aktiven und Passiven oder Receptiven auseinander, woraus sich die Möglichkeit

eines Widerstreites, eines Kampfes und damit die einer Vorherrschaft des einen oder anderen der Gegensatzglieder ergibt. Wahrhaft gottähnlich ist daher der geschöpfliche Geist nur dann, wenn in ihm die Richtung auf das Gute und Göttliche die herrschende ist. Dies ist notwendig im Urstand der Fall, da Gott den Menschen, ohne mit seiner Güte in Widerspruch zu treten, nicht als blofse Natur, d. i. als indifferentes Vermögen des Guten und Bösen, als Spielball sich bekämpfender Neigungen, noch weniger aber mit der überwiegenden Neigung zum Sinnlichen, d. i. zum Bösen, ursprünglich ins Dasein setzen konnte. Gleichwohl ist die Ausstattung des ersten Menschen eine übernatürliche, da sie über die Natur im besagten Sinne hinausliegt, und zwar sowohl im weiteren Sinne, sofern das Übernatürliche das Persönliche und Moralische ist, als auch in einem engeren Sinne (wie Kuhn später, durch seine Gegner in die Enge getrieben, lehrte), sofern nämlich dem Menschen im Urstande die „Obmacht des Geistes über das Fleisch", das göttliche Pneuma, die geistige Gesinnung und Gottähnlichkeit in einer Weise (einem Grade und Mafse?) verliehen wurde, die Anspruch und Bedürfnis des geschöpflichen Geistes überragte.

Diese Auffassung des Übernatürlichen stimmt insoweit mit der altheologischen überein, als beide das Übernatürliche im Grunde als eine Art von Vergöttlichung, als eine so innige Teilnahme am Sein und Leben Gottes betrachten, als sie dem Geschöpfe, ohne Aufhebung seiner Endlichkeit, zu teil werden kann. Durch das eingeflöfste Pneuma ist der Mensch Kind Gottes, ähnlich dem eingebornen Sohne, bestimmt zur Anschauung, der intuitiven oder Wesenserkenntnis Gottes.

Dagegen in der näheren Bestimmung gehen beide Auffassungsweisen diametral auseinander. Während nämlich die alttheologische die ursprüngliche übernatürliche Ausstattung (und dasselbe gilt in angemessener Weise von der Wiederherstellung in Christus) als eine reale und physische, die Natur des Menschen wenn auch accidentell affizierende und über sich zur Teilnahme göttlicher Natur erhebende betrachtet, erklärt sie Kuhn als eine moralische, bestehend in einer gewissen Richtung und Füllung der natürlichen Vermögen. In beiden Fällen liegt die Konsequenz auf der Hand. Denn da nach Kuhn das Sein des endlichen Geistes aus einem ihm mit Gott gemeinsamen Grunde, dem vom Fürsichsein unterschiedenen göttlichen Ansichsein (das in Gott vom analogischen, vorstellungsmäfsigen, durch den höheren begrifflichen nicht vollkommen aufzuhebenden Standpunkt angenommen werden mufs), geschöpft ist, so leuchtet ein, dafs eine

moralische Beschaffenheit hinreichend ist, um den schon in seinem Grunde (physisch) göttlichen Geist auch gewissermafsen specifisch zu vergöttlichen, d. h. ihn Gott in jener Hinsicht zu verähnlichen, in welcher er für sich ist, d. h. ein transcendentes, vollkommen lichtes und freies, geistiges Sein besitzt. Die Vergöttlichung besteht hiernach darin, dafs der endliche Geist durch göttliche Einflöfsung und Bestimmung das in wandelbarer Weise wird, was Gott unwandelbar ist, pneumatisch gesinnt. Dagegen aber kann dem Standpunkt absoluter Transcendenz der Theologen eine solche moralische Bestimmung zur Vergöttlichung des aus Nichts geschaffenen endlichen Geistes nicht genügen. Vielmehr mufs sich ihnen die Teilnahme an göttlicher Natur, durch die er zur Wesenserkenntnis, zur Anschauung Gottes befähigt, ein Adoptivkind Gottes wird, zu einer realen Vervollkommnung, zur Verleihung nicht blofs pneumatischer Gesinnung, sondern pneumatischen, göttlich übernatürlichen Seins gestalten.

Der Tübinger Dogmatiker verwirft daher die physische Auffassung der Theologen nicht ganz und gar, wohl aber glaubt er darin eine Vermischung zweier Dinge zu erkennen, die man wohl unterscheiden müsse (Die christl. Lehre v. d. Gnade S. 378), da etwas anderes die Frage sei, von welcher Art der Habitus der Seele . . . jene qualitas inhaerens sei, und etwas anderes die Frage, wie diese Qualität der Seele eingeflöfst, in ihr bewirkt werde. Die folgende nähere Erklärung stellt den theosophischen Charakter und den Relativsupernaturalismus Kuhns, demzufolge die Teilnahme an göttlicher Natur, die nach der Lehre des Apostels die „kostbare Gabe“ Christi ist, schon in der Natur positiv angelegt und nur die Verwirklichung einer solchen natürlichen Anlage ist, in das hellste Licht. Die Stelle selbst lautet: „Dafs diese Wirkung nur durch eine göttliche Einwirkung auf den tiefsten und innersten Grund der Seele zustande kommen könne, und als eine Wirkung Gottes vom Innersten der Seele aus (inhabitatio spiritus sancti) begriffen werden müsse, ist für den eine gewissermafsen selbstverständliche Sache, der sich von der reformatorischen Auffassung der Gnade als favor externus und der Rechtfertigung des Sünders als blofser Sündennachlassung und Imputation der Gerechtigkeit Christi frei, und mit dem Gedanken einer wirklichen inneren Umwandlung des Menschen, einer Neugeburt, einer Geburt aus dem göttlichen Geist in den göttlichen Geist vertraut gemacht hat.“ (S. 379).[1]

[1] Vgl. uns. Schrift: Die Lehre des hl. Thomas v. Wesen der göttl. Gnade, S. 119 Anm. 1.

Diese Bewirkung aus dem innersten Seelengrunde heraus kann keinen anderen Sinn haben als den, dafs das durch die Gnade entzündete geistige und geistliche Leben die Aktualität einer der Natur selbst zukommenden Potenz sei. Von diesem Standpunkt erklärt es sich, wie Kuhn der traditionellen Auffassung[1] Äufserlichkeit zum Vorwurf machen kann. Dieser Vorwurf verkennt ganz und gar die Tiefe der theologischen Auffassung des Übernatürlichen und beweist zugleich die völlige Abhängigkeit von dem Subjektivismus der idealistischen Philosophie, von dem das Auge des Tüb. Dogmatikers sich blenden liefs.

Vergleichen wir beide Theorieen in ihren Konsequenzen, so enthält die eine die Anerkennung einer wirklichen Erhebung der menschlichen Natur und Persönlichkeit über sich selbst, während die andere, die Theorie Kuhns nicht allein den Menschen in den engen Schranken seiner sinnlich-geistigen Natur gefangen hält, sondern auch die Gottheit in dieselben Schranken herabzieht. Denn was bedeutet die Annahme eines Unterschiedes von Substantialität und Subjektivität in Gott anderes, als, wie wir im zweiten Teile unserer Abhandlung bewiesen zu haben glauben, die Annahme eines Gegensatzes von Natur und Geist in Gott, also einen Anthropomorphismus derselben Art, wie er den Systemen eines Spinoza und Hegel eignet. Der Gedanke einer Bewegung von der Substantialität zur Subjektivität ist Kuhn mit dem Letzteren gemeinsam, und wenn Kuhn selbst sich der pantheistischen und naturalistischen Konsequenz dieses Gedankens zu entziehen sucht, so vermag er dies nur durch die Flucht in das Dunkel eines instinktiven Gefühlsglaubens, also durch einen Machtspruch des Willens, der eines persönlichen Gottes zu bedürfen meint: Hoc volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas.

Der Gegensatz in der Auffassung des Übernatürlichen äufsert sich principiell insbesondere in der Frage der Wesenserkenntnis Gottes. Nach der weitaus überwiegenden Lehre der Theologen vermag der geschaffene Geist (auch der reine) von Natur zwar das Dasein und die Beschaffenheit Gottes zu erkennen, nicht aber sein Wesen. Dagegen erklärt Kuhn, beide Fragen, diejenige nach dem Dasein und die nach dem Wesen, seien nicht von einander zu trennen. Ja die von Kuhn der menschlichen Seele zugeschriebene eingeborene Gottesidee soll nichts anderes sein als eine Erkenntnis des göttlichen Wesens im Spiegel der

[1] Darüber, dafs v. Schäzler diese vertrat, kann für den Kenner der alten Theologie auch nicht der leiseste Zweifel bestehen.

Seele selbst als der vollkommensten Manifestation Gottes in der Schöpfung. Die Restriktion, diese Idee sei nur ein Element unserer natürlichen Gotteserkenntnis, macht die Sache, theologisch angesehen, nicht besser; denn jene natürliche Wesenserkenntnis wäre in jedem Falle bereits eine Anticipation der den Gerechten verheifsenen Anschauung, der Keim einer künftigen Frucht. Für die diesseitige Gotteserkenntnis jedoch bedeutet die angegebene Beschränkung eine Verstärkung des Anthropomorphismus, da die von den Geschöpfen entnommene nähere Ausgestaltung jenes an sich schon anthropomorphischen Elements neue derartige Elemente hinzubringen würde; denn die im Spiegel des geschaffenen Geistes geschaute Idee soll als Norm für alle Begriffe und Vorstellungen des reflektierenden Erkennens dienen.

Eine wahrhaft übernatürliche Erhebung des endlichen durch den göttlichen Geist ist demnach durch den Gottesbegriff Kuhns ausgeschlossen. Das höchste, was Gott diesem Begriffe zufolge verleihen kann, ist eine gewisse Freiheit von der Natur oder, wie wir sahen, pneumatisch gesinnt zu werden, wie es Gott von vorneherein ist (?). Doch ist selbst diese Leistung durch den konsequent verfolgten Begriff eines werdenden Gottes (der ohne Widerspruch nicht zugleich als absolut seiend, actus purus gedacht werden könnte) ausgeschlossen. Der durch die Substantialität zur Subjektivität sich vermittelnde Gott des rationalistischen Subjektivismus würde sich nie zur vollen Naturfreiheit erheben und ewig in die Natur verstrickt bleiben. Vielmehr wäre ein solcher Gott selbst erlösungsbedürftig, wie im neuesten Stadium der Alleinslehre, der Philosophie des Unbewufsten, wirklich angenommen wird, weit entfernt davon, dafs dieser angeblich zwar nicht naturlose, aber naturfreie[1] Gott den „geschöpften" Geist zur wahren Freiheit und vollkommenen Geistigkeit zu erheben vermöchte.

Was nun das Verhältnis der Kuhnschen Auffassung zur Lehre der hl. Schrift und zum Dogma der Kirche betrifft, so steht vor allem fest, dafs nach der Schriftlehre die Wesenserkenntnis Gottes in keiner Weise der Natur zukommt, sondern auf freier göttlicher Bestimmung und Gnade beruht. Deum nemo

[1] Diese Ausdrücke werden mit Vorliebe von den Anhängern und Freunden der Baaderschen Theosophie gebraucht. — Bei dieser Gelegenheit sei auf das Urteil A. v. Schmids: Apologetik, 1900 über Kuhns Auffassung der Apologetik erinnert, sie mahne an jene von Schleiermacher, lasse aber unbestimmt, ob der Glaube, von welchem die Apol. auszugehen habe, wie bei Schl. auf dem Motive innerer Gnadenerfahrung und Gottbezeugung ruhe (S. 100). Nach Kuhn ist der Glaube „eine an der Hand Gottes gemachte Lebenserfahrung".

vidit unquam, unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit (Joh. I. 18.). Ebensowenig ist der Glaube, gewissermaſsen der Same der künftigen Herrlichkeit, ein Werk der Natur, d. i. des Gebrauches der rein natürlichen Vermögen, wie Kuhn ihn auffaſst, wenn er seinem „Vernunftglauben" rechtfertigende und beseligende Kraft zuschreibt, wie dies in den Worten ausgesprochen ist: „Die Vernunft des Menschen ist kein bloſs intellektuelles Vermögen des Geistes, sondern wesentlich zugleich ein praktisches, das mit seiner Persönlichkeit zusammenhängt. Deshalb sagen wir: die tiefste Wurzel und die eigentliche Kraft (die beseligende) der Erkenntnis Gottes ist der Glaube" (Dogmat. I. S. 625).[1] Diesen Worten zufolge kennt Kuhn keine andere Gotteserkenntnis als die durch Vernunft, und diese ist ihm Glaubenserkenntnis; übernatürlich kann er sie nach seinem den Theologen vollkommen fremden Sprachgebrauch deshalb nennen, weil sie persönlich, d. h. auf einem bewuſsten und — in seinem Sinne — freien Gebrauch der natürlichen Vermögen (des Physischen) beruht.

Indes läſst sich fragen, ob nicht der vernünftige Glaube, von dem auch die Theologen reden (rationabile obsequium) im wesentlichen auf dasselbe hinauskomme wie der „Vernunftglaube" Kuhns? Die Antwort kann nur verneinend lauten. Der vernünftige Glaube der Theologen ist dies insofern, als er durch Vernunftgründe (motiva credibilitatis, praeambula fidei) gerechtfertigt erscheint. Diese Vernunftgründe aber verhalten sich als Voraussetzung oder Begleiterscheinungen, nicht aber als Motive des Glaubens, und selbst, wo sie (wie bei Lugo, Kleutgen) in das Glaubensmotiv mit hineingezogen werden, ist es nicht das so begründete Fürwahrhalten als solches, was die beseligende Kraft des Glaubens ausmacht, sondern die Glaubensgnade als reale, physische Wirkung auf die Seele. Der Vernunftglaube Kuhns mag beseligend wirken, da er (im Sinne Kuhns) nach dem specifischen (persönlichen) Sein mit Gott verbindet; dagegen kann nach theologischer Lehre kein bloſser Gebrauch der (natürlichen) Vermögen eine solche Verbindung mit Gott herstellen, da das Wesen Gottes dem menschlichen Geiste zwar innerlichst präsent, nicht aber von Natur immanent ist.

Wie in Beziehung auf die Wesenserkenntnis und den seligmachenden Glauben[2] gerät die Kuhnsche Lehre auch durch die

[1] Vgl. Schäzler, Neue Untersuchungen S. 418 f.

[2] Rechtfertigend und beseligend ist der übernatürliche Glaube nur als initium, fundamentum et radix justificationis.

Leugnung der Möglichkeit eines reinen Naturstandes sowie durch die (spätere) Annahme einer moralischen Empfänglichkeit für die Rechtfertigungsgnade im Zustande der gefallenen Natur in Konflikt mit der thatsächlichen Gestalt des Dogmas und der allgemeinen Lehre der Theologen.

Die Unmöglichkeit eines reinen Naturstandes ergab sich Kuhn aus seiner Auffassung der Natur als physischen und passiven Substrats für das Persönliche (Ideale, Moralische). Wenn er späterhin gleichwohl zwischen natürlicher und (im engeren Sinne) übernatürlicher Ausstattung des ursprünglichen Menschen unterschied, so ist diese Unterscheidung nicht von Belang, da es sich nur um einen höheren Grad der Herrschaft des Geistes über das Fleisch handeln soll. Eine natürliche moralische Empfänglichkeit aber mufste Kuhn lehren, um der konsequenteren, früher angenommenen, und nie ganz aufgegebenen Ansicht von einer totalen Unfähigkeit des erbsündlichen Menschen zu irgend etwas sittlich Gutem zu entgehen. Wir sagen: „nie ganz aufgegebenen“, da jene Empfänglichkeit nur eine relative sein soll, begründet durch die ungleiche moralische Beschaffenheit der Menschen unter der Herrschaft der Sünde. Zudem erklärte Kuhn noch gegen Schäzler die Annahme einer Möglichkeit, ohne Gnade sich der Sünde zu enthalten, als eine grell pelagianische, was offenbar so viel bedeutet, als der Mensch vermöge ohne Gnade nur zu sündigen.

In all diesen Lehren erkennen wir nur die Folgen des mangelnden theologischen Begriffs des Übernatürlichen im Sinne einer realen (physischen) Vervollkommnung der menschlichen Natur behufs Erhebung zur Teilnahme an der göttlichen Natur.

Den Gipfelpunkt der übernatürlichen Ordnung und die vollkommenste, innigste Verbindung der menschlichen Natur mit Gott bezeichnet die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die Inkarnation des Logos. Dieselbe ist nach der ausdrücklichen Erklärung des Dogmas eine reale, physische Verbindung der menschlichen mit der göttlichen Natur durch das Medium der Person des Logos, daher eine unio physica hypostatica. Nach Kuhns Erklärung ist die Menschwerdung eine „persönliche Erscheinung Gottes“, was in seinem Sprachgebrauch nur eine moralische Verbindung durch ideale Anschauung und Willensbeschaffenheit (pneumatische Gesinnung) bedeuten kann. Demnach könnte auch zwischen den Gerechten (Vernunftgläubigen) und Christus nur ein gradueller Unterschied sein. Dasselbe ergibt sich, wenn man auf die Lehre Kuhns reflektiert, dafs die Ideen auf einer Erscheinung Gottes

im Menschengeiste beruhen.[1] In Christus ist diese Erscheinung Gottes eine vollkommene und drückt zugleich seinem Leben und Wirken durchgängig ihr Gepräge auf.

Über das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen im Menschen überhaupt und speciell in Christus spricht sich Kuhn ausführlich in seinem noch während seiner Gieſsener Wirksamkeit erschienenen „Leben Jesu" aus.[2] „Offenbarung Gottes und des Göttlichen kann das Menschenleben nur in dem sein, was das Höchste und Bedeutsamste in ihm ist. Dieses oder der wesenhafte Gehalt eines Menschenlebens liegt aber teils in den Äuſserungen einer unendlichen, freien nach Zwecken und Idealen schaffenden (göttlichen) Natur, welche sich durch den mannigfaltigen Wechsel der Umstände Bahn bricht und als das sie bestimmende Maſs und Ziel nach einem inwohnenden Urbilde geltend macht, teils in den unvergänglichen Wirkungen, die es in lebendigem Zusammenhange mit der objektiven göttlichen Weltordnung hervorbringt."[3]

Christus nun unterscheidet sich von allen anderen auch den hervorragendsten Organen der göttlichen Offenbarung (Erscheinung Gottes) durch das vollkommene, aktuelle und stetige Ineinanderwirken des menschlichen und göttlichen, des subjektiven und objektiven Faktors. „Ausgehend von der Idee der erhabensten menschlichen Persönlichkeit und dem Satze, daſs die moralische Weltordnung innerhalb des Endlichen an menschlichen Individuen sich fortbewegt und in ihnen zum Bewuſstsein kommt, müssen wir jenes Individuum, den Christus, als den Träger der höchsten Entwicklung des Menschengeschlechtes und als das Organ der höchsten göttlichen Offenbarung an und für die Menschheit, als den Gottgesandten *κατ' ἐξοχήν* anerkennen . . . Seine Autorität ist darum für alle Zeiten die höchste, sein Bewuſstsein für die Menschheit schlechthin maſsgebend, absolut, irrtumslos, unfehlbar; sein Wille Gesetz, seine That Ideal alles Strebens. — Demnach ist Christus die erhabenste menschliche Persönlichkeit, das verwirklichte Menschheitsideal." Die Antwort auf die Frage, wie sich diese Auffassung zu der kirchlichtheologischen Lehre von der einen göttlichen, jedoch in zwei Naturen subsistierenden Persönlichkeit Christi verhalte, mag sich der theologische Leser

[1] Vgl. v. Schäzler. N. Unters. S. 487 f.

[2] Das Leben Jesu, I. Bd. Mainz. 1838. Wir berufen uns auf diese Schrift, von der ein weiterer Band nicht erschienen ist, da die darin ausgesprochenen Lehren, soviel uns bekannt, von Kuhn nirgend widerrufen worden sind.

[3] A. a. O. S. 130.

selbst geben. Überdies erhebt sich hier — analog dem Falle der Annahme eines Werdens, einer Bewegung in Gott — die weitere Frage, ob denn eine einzelne menschliche Persönlichkeit wirklich das Ideal in einer so erschöpfenden Weise darzustellen vermöchte, dafs sie als absoluter Mittelpunkt nach rückwärts und vorwärts, als mafsgebend, ihr Wille als Gesetz, ihre That als Ideal alles Strebens gelten müfste? Bekanntlich hat Straufs diese Frage gegenüber der verwandten Auffassung Schellings und der Hegelschen Rechten aufgeworfen. Wir wüfsten nicht, wie sie vom Standpunkte Kuhns befriedigend zu beantworten wäre.

Es begreift sich, wie auf demselben Standpunkt die „pragmatische Biographie“, obgleich sie „ihren Gegenstand auf der niedrigsten Stufe aufgreift“, doch eine wahrhaft theologische genannt zu werden verdient, sobald eine solche Darstellung „das Leben Jesu auf die ganze Summe des christlichen Lebens bezieht und diese Beziehung durch die Anerkennung eines ethischen und religiösen Pragmatismus vermittelt:“ ungeachtet dessen, dafs sie darstellt, „wie Christus auf dem Grunde seiner natürlichen Kräfte und Fähigkeiten, in Gemäfsheit der Ausbildung derselben unter dem Einflusse der häuslichen und volkstümlichen Erziehung und nach Mafsgabe seines freien, selbstbewufsten Strebens unter den damaligen Zeitverhältnissen Anfänger und Begründer des neuen Weltlebens, welches das christliche heifst, geworden ist.“[1]

Obgleich nun auch dieser — pragmatische — Standpunkt auf den Namen eines theologischen Anspruch erheben kann, so ist doch davon die im eigentlichen Sinne theologische, d. h. gottmenschliche Auffassung, wie sie vom vierten Evangelium vertreten wird, zu unterscheiden, und von ihr wieder die christologische, welch letztere eine Deduktion aus allgemein zugestandenen Begriffen (wie sie in der oben angeführten Stelle von der „Idee des Christus“ gegeben ist), gestattet, während es für die Idee des Gottmenschen kein Analogon gebe, dessen Wahrheit auf allgemeinen Begriffen beruhte.[2]

Die „wissenschaftliche“ Bearbeitung des Lebens Jesu beschränkt sich denn auch „hauptsächlich auf die Jugendentwicklung der menschlichen Seite des Messiasbewufstseins Christi“,[3] wobei Geburt und Kindheit mit ihren übernatürlichen Ereignissen aufser Betracht bleiben,[4] das Ende aber, die alles krönende Auferstehung

[1] A. a. O. S. 127. [2] S. 128.
[3] So Werner, Geschichte der kath. Theologie. 1866. S. 506.
[4] Vgl. Kuhn, Leben Jesu. S. 119.

nicht mehr zur Darstellung gelangt, wie uns scheint, aus begreiflichen, der Vollendung hinderlichen Gründen.

Ohne auf die Frage der Zulässigkeit der Unterscheidung des christologischen vom gottmenschlichen Standpunkt (die zu verneinen ist) näher einzugehen, möge auf den tieferen Grund hingewiesen werden, warum die gottmenschliche Auffassung aus einer wissenschaftlichen Darstellung ausgeschlossen werden soll. Dieser Grund steht zu den erkenntnistheoretischen Lehren Kuhns in inniger Beziehung. Diesen zufolge kann das Göttliche in seiner persönlichen Transcendenz überhaupt nur durch Glauben erkannt werden. Daher leugnet Kuhn auch die natürliche Erkennbarkeit des Wunders als des in seiner Unmittelbarkeit aufgefafsten göttlichen Wirkens. Für Kuhn gilt das bekannte Wort Goethes im Faust:

Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind.

Hiermit hängt die Auffassung der Apologetik, jener Disciplin, die sich mit den Motiven der Glaubwürdigkeit und den Voraussetzungen des Glaubens, d. h. mit Wunder und Weissagung einerseits, und dem Dasein und der Wahrhaftigkeit Gottes andererseits beschäftigt, als einer theologischen zusammen.

Nach Kuhn ist der göttliche Ursprung des Christentums nicht strenge beweisbar. Durch Annahme einer strengen Beweisbarkeit derselben würde das Verdienst des Glaubens beeinträchtigt. Man könne sich nicht in das Christentum hineinphilosophieren; der Glaube sei eine Lebenserfahrung, die man an der Hand Gottes mache. In solchen Aussprüchen könnte man versucht sein, die Folgerungen eines excessiven Supernaturalismus zu erblicken. Doch abgesehen davon, dafs ein solcher auch mit dem Naturalismus sich verträgt, (wie der Gegensatz in der Auffassung der Urgnade und der Gnade des Erlösers in der reformatorisch-jansenistischen Gnadenlehre beweist), so sind jene Äufserungen durchaus nicht supernaturalistisch zu verstehen. Denn der christliche Glaube fällt nach Kuhn wesentlich mit dem Vernunftglauben zusammen und unterscheidet sich von diesem nur durch das hinzukommende positive, geschichtliche Element. Die eigentliche Wirkung der Gnade besteht demzufolge in der Belebung und Erweckung des schlummernden göttlichen Sinnes, und die Predigt des Evangeliums hat ihr Augenmerk zunächst auf die durch Vernunft erkennbaren religiösen Wahrheiten zu richten, an deren vernunftgläubige Erfassung sich die positiv geoffenbarten Wahrheiten naturgemäfs anzuschliefsen haben.

Die Ansicht Kuhns von dem durch Verstandesgründe unvermittelten Glauben darf demnach mit der Lehre der Thomisten

und des Suarez, dafs die apologetischen Beweggründe nicht als innere Bestimmungsmomente in den Glaubensakt selbst eintreten (wie letzteres von Lugo und neuerdings von Kleutgen angenommen wurde), verwechselt werden. Denn in der Auffassung der Thomisten sind die apologetischen Argumente strikte, vom Glauben unabhängige Beweise, durch welche die Glaubwürdigkeit der christlichen Religion evident, ihr göttlicher Ursprung mit Gewifsheit, also beide objektiv gültig dargethan werden. Im Glaubensakte selbst aber stützt sich dieser Auffassung zufolge der Gläubige weder ganz noch teilweise auf die natürlich erkennbaren Gründe, sondern ausschliefslich auf die im Lichte der gratia intellectus erfafste unendliche Wahrhaftigkeit Gottes.

Man hat in jüngster Zeit die Ansicht Lugos im Interesse des wissenschaftlichen Charakters der Theologie zu erneuern gesucht. Vermittelst der Apologetik soll sich die Theologie als Wissenschaft zu konstituieren vermögen und damit zugleich ihren Anspruch rechtfertigen, nach oben hin als abschliefsendes, krönendes Glied im Gesamtorganismus der Wissenschaften zu gelten, woraus sich weiterhin als praktische Folgerung ergebe, dafs die theologischen Fakultäten vom Universitätsorganismus nicht abgelöst werden oder bleiben sollen, weil sie hier in einem weit lebendigeren und fruchtbareren Kontakt mit den durch die weltlichen Fakultäten vertretenen Wissenschaften stehen können.

Wäre diese Auffassung begründet, so müfste die Theologie auf den Anspruch verzichten, überhaupt als selbständige Wissenschaft zu gelten, und sich in Religionsphilosophie auflösen. Ihre wahre Stellung in einer wirklichen universitas scientiarum et literarum ist die einer den einzelnen Wissenschaften und der Philosophie selbst übergeordneten normierenden Disciplin; diese Stellung aber gebührt ihr wegen ihres übernatürlichen Princips; denn wenn auch formell eine natürliche, ist sie doch in ihrer Wurzel — wegen ihrer unmittelbar aus göttlicher Quelle geschöpften Grundsätze, eine übernatürliche Disciplin; daher nicht sie selbst, sondern die weltlichen Wissenschaften, vor allem die höchste derselben, die Philosophie, der Fühlung mit der Theologie, mehr: der Leitung derselben bedürfen: eine Stellung, die ihr freilich nur in einer wirklich „organisierten", organisch gegliederten universitas, von der Art, wie es die vormaligen, kirchlich approbierten waren, zukommen kann.

Wie in dieser, so kommt auch in der das übernatürliche Moment im Begriff der Theologie ausschliefsenden Auffassung Kuhns der Charakter derselben als einer selbständigen Disciplin nicht zur Geltung. Wir gebrauchen den Ausdruck: Disciplin,

um von der Kontroverse, ob die Theologie Wissenschaft im strengen Sinne sei oder nicht, abzusehen, ein Streit, dessen Entscheidung davon abhängt, ob man unter wissenschaftlicher Erkenntnis eine solche nur aus evidenten, oder auch aus gewissen, jedoch unevidenten Principien versteht.

Kuhn erklärt die Philosophie als die Meisterin, wenn auch nicht Herrin „aller Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen, aufser und unabhängig von der es keine andere gibt.“[1] Folgerichtig wirft Kuhn die Frage auf: „Worin besteht die Erkenntnis der Wahrheit, sei es der philosophischen oder theologischen? Zunächst darin, dafs wir ihren Inhalt, das, was wahr ist, begreifen, und sodann darin, dafs wir uns überzeugen, dafs dieser Inhalt wahr ist. Eine solche Erkenntnis ihrer Wahrheit kann die Theologie nur von der Vernunft-Erkenntnis und Überzeugung aus gewinnen.[2]

Die Devise der fides quaerens intellectum erhält daher im Munde Kuhns einen ganz anderen Sinn als in dem der Theologen. Denn erstens erstreckt sich dieser Grundsatz nach Kuhn nicht allein auf das theologische (dogmatische), sondern auch auf das apologetische, ja auf das philosphische Wissen überhaupt. Im Grunde ist ihm alles objektive Erkennen Glaube. Zweitens ist demselben Denker auch der theologische Glaube in letzter Linie Vernunftglaube und unterscheidet sich von diesem nur durch das äufserliche Moment des positiven Gegebenseins. Wesentlich ist der Glaube ein unmittelbares Fürwahrhalten, auf welchem alles vermittelte Wissen wie auf seinem Fundamente ruht. Denn wie wir aus dem erkenntnistheoretischen Abschnitte uns erinnern werden, kann das Wirkliche durch keine Vorstellung weder eine solche ersten Grades, noch weniger aber höheren Grades erreicht werden.

Dieser in Bezug auf alles Bewufstseinstranscendente skeptischen, im Grunde auf Wissenschaft und Philosophie Verzicht leistenden Tendenz steht eine geradezu entgegengesetzte, auf Identität von Subjektivem und Objektivem, Idealem und Realem gerichtete gegenüber. Die Spaltung von Subjekt und Objekt gehört dem Bewufstsein an; vor diesem liegt die Einheit beider (im Grundbewufstsein) und ihre Identität (im Absoluten). Wahrheit ist demzufolge nicht Übereinstimmung, sondern Einheit des Idealen und Realen. „Die Wahrheit wird zu äufserlich als Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Erkannten definiert; sie ist

[1] Kath. Dogm. 2. Aufl. I S. 275.
[2] A. a. O. S. 234.

Einheit des Denkens mit dem Sein."[1] „Die Wahrheit selbst für den menschlichen Geist, was ist sie anders als die Vermählung desselben mit dem Wirklichen, die Einheit des Idealen und Realen in der unmittelbaren Wahrnehmung, wie sie für den göttlichen Geist die Identität beider ist?"[2]

Unsere Darstellung der Kuhnschen Theorie des Übernatürlichen kehrt an diesem Punkte zu ihrem Ausgange zurück. Der tiefere Grund nämlich, warum der Tübinger Dogmatiker die traditionelle Auffassung der Theologen vom Übernatürlichen im Menschen als einer realen Qualität (qualitas physica) als eine äufserliche bestreitet, liegt in jenem ihm mit Schelling, Schleiermacher u. a. gemeinsamen modernen Grundirrtum von der Identität des Realen und Idealen, des Objektiven und Subjektiven, eine Formel, in welcher das Ideale mit dem Geistigen, das Reale, Objektive aber mit der Natur, dem Körperlichen, Materiellen gleichgesetzt wird.[3] Von diesem Standpunkt aus begreift es sich, warum Kuhn so sehr darauf dringt, dafs das Übernatürliche als ein Moralisches (in seiner Auffassung: Persönliches) begriffen werde. Aus demselben Grundirrtum erklären sich aber auch alle jene Aufstellungen, durch welche seine spekulative Theologie in Konflikt mit dem Dogma gerät[4], und die sich speciell mit Bezug auf das Übernatürliche auf die Ansicht zurückführen lassen, dafs der kreatürliche Geist zur innigsten Gottesgemeinschaft durch blofse Entfaltung und Ausbildung seiner natürlichen Erkenntnis- und Willenskraft erhoben werde.

Werfen wir zum Schlusse einen kritischen Blick auf die Formel von der Identität des Realen und Idealen, so liegt darin ein zweifacher Irrtum. Der eine besteht in der Gleichsetzung des Realen mit der Natur, infolge deren die Anwendung der Formel auf Gott den idealistischen Pantheismus nach sich zieht. Der zweite, mit dem angegebenen zusammenhangende Irrtum läfst sich in dem Satze ausdrücken: esse est cogitari, das Sein ist Erkannt-, Gedachtsein. Das reine Denken des absoluten Rationalismus, das dem Sein vorangehen, das Sein erzeugen soll, ist ein Unding; denn das Denken setzt die denkende Substanz, den denkenden

[1] Über Princip u. Meth. der spekul. Theologie. 1840 S. 8.

[2] A. a. O. S. 43.

[3] Vgl. uns. Schrift: Die Lehre des hl. Thomas u. s. w. S. 126 f., wo zu lesen ist: „der so lange als ein physisches gedacht werden kann, als es eine geistige Physis gibt und selbst die vorübergehenden Thätigkeiten (Akte) des Geistes, ihrer Entität nach betrachtet, physische Accidentien sind."

[4] Den Nachweis hat v. Schäzler in den „Neuen Untersuchungen" geführt, die bisher von keiner Seite eine Widerlegung gefunden haben.

Geist voraus. Dies gilt selbst von dem göttlichen Denken, das zwar real mit dem göttlichen Wesen eins ist, begrifflich aber von demselben unterschieden werden mufs.

Fragt man nun, ob die obige Formel wegen der realen Identität des Denkens mit dem Sein in Gott wenigstens auf Gott angewendet werden dürfe, so ist auch diese Frage, die Formel im Sinne der Modernen verstanden, sofern das Reale dem Vorgestellten gleichgesetzt wird, zu verneinen. Denn in Gott gibt es eine Vielheit des Vorgestellten, die nicht als identisch mit dem Wesen Gottes gedacht werden darf. Die letztere Annahme würde zur Schellingschen Ideenlehre, deren Anfänge bereits bei Malebranche sich finden, sowie zum Hegelschen logischen Begriff, der sich in die Vielheit der Ideen entfaltet, führen. Dagegen ist mit dem hl. Thomas zu sagen, dafs die Idee überhaupt nicht die göttliche Wesenheit bezeichnet, insofern sie Wesenheit ist, womit offenbar die Identität des Realen und Idealen in Abrede gestellt wird. Auf den Einwurf nämlich: videtur, quod non sunt plures ideae, idea enim in Deo est ejus essentia, sed Dei essentia est una tantum, lautet die Antwort: Idea non nominat Dei essentiam, inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo, vel ratio hujus vel illius rei; unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae. S. Th. q. XV art. 1 ad 1.

Wären die von Gott gedachten Wesenheiten (essentiae metaphysicae) oder Ideen der Dinge nach ihrem vorgestellten Inhalt identisch mit dem Wesen Gottes, so läge hierin, da dieser Inhalt beschränkt, endlich ist, eine Verendlichung Gottes: ein Argument, das mit Recht gegen den Ontologismus geltend gemacht worden ist. Die Vermischung der metaphysischen Wesenheiten mit dem göttlichen Wesen führt konsequent zur Identifizierung der realen, physischen Wesenheiten mit demselben göttlichen Wesen. Die Identität des Idealen und Realen hat sonach auch von dieser Seite angesehen nur in einer pantheistischen Weltanschauung Sinn.

Obgleich aber die moderne Formel der Identität des Idealen und Realen auf Gott keine Anwendung findet, so mufs man doch mit dem hl. Thomas insofern sagen, in Gott sei Erkennendes und Erkanntes ein- und dasselbe, als Gott in seinem einfachen Wesen durch einen mit diesem identischen Akt sich und alles Erkennbare erkennt.

CHARACTERES ESSENTIALES PHYSICAE PRAEMOTIONIS IUXTA DOCTRINAM DIVI THOMAE.

Scripsit
P. FR. NORBERTUS DEL PRADO Ord. Praed.

I.

1. Ut **natura** physicae praemotionis, quam deinde magis adhuc, Divo Thoma semper praeeunte, declaravimus, incipiat innotescere, atque in perspicuo sui proprii splendoris posita fulgeat, omnibusque veritatem quaerentibus appareat manifesta; oportet duplex genus motionis valde diversae accurate distinguere, qua voluntas creata in omnibus suis actibus movetur.

2. Primo namque admonendum, quod *nihil velle possumus, nisi sit intellectum.* — Voluntas enim nostra movet intellectum ad intelligendum volendo intelligere; sed voluntas intellectum ad intelligendum nullo modo movere valeret, nisi prius ab ipso intellectu fuerit mota, ut vellet **intelligere,** tamquam aliquod bonum. — Attamen, ut docet D. Thomas 1. qu. 82. a. 4. ad 3.: „Non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis; sed principium considerandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus.“

3. Secundo: Sub Deo, qui est primus motor immobilis, a quo procedit omnis motus tam voluntatis quam naturae, primum principium intrinsecum omnis voluntarii actus in nobis est *vis cognoscitiva et appetitiva;* nam ratio voluntarii tunc maxime invenitur in humanis actibus, cum homo maxime cognoscit finem sui operis, et cognoscendo movet seipsum ad opus suum exequendum. — Liberum itaque arbitrium, per quod homo habet dominium suorum actuum, est *facultas voluntatis et rationis.* Radix enim libertatis est voluntas sicut **subjectum;** sed sicut **causa** est ratio; ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est *liberum de ratione iudicium;* quasi ratio sit causa libertatis. — Ita ad litteram Divus Thomas 1. 2. qu. 1. a. 1. et 2.; et qu. 6. a. 1.; et qu. 17. a. 1. ad 2. — *Liberum arbitrium dicitur facultas*

voluntatis et rationis, non quia utramque essentialiter comprehendat, sed virtualiter. Liberum arbitrium virtutem voluntatis et rationis colligit, propter quod facultas utriusque dicitur. — Lib 2. Sent. dist. 24, qu. 1. a. 2. —

4. Tertio: Causa itaque libertatis est intellectus; subiectum vero, in quo actus liber manifestatur, est voluntas; liberum autem arbitrium est facultas voluntatis et rationis. — Proinde operae pretium est attente considerare clareque perspicere relationes mutuas inter intellectum et voluntatem, et quomodo se habeant ad invicem in suis propriis motibus, dum intellectus movet voluntatem et voluntas movet intellectum. — Absolute et simpliciter loquendo, intellectus est nobilior quam voluntas, et potentia altior; quoniam obiectum intellectus est altius et nobilius quam obiectum voluntatis. Verumtamen in statu praesentis vitae melior est amor Dei quam cognitio; quia Deus in hoc statu immediate amatur, sed non immediate cognoscitur. — Similiter, absolute et simpliciter loquendo, intellectus est primus motor omnium actuum humanorum; quoniam etsi moveatur a voluntate, voluntas tamen non ipsum movet, nisi prius ab illo mota. Ad omne velle praecedit intelligere; non vero ad omne intelligere praecedit velle. — Unde in moventibus et motis, dum agitur de motibus voluntatis et intellectus, cum non sit procedere in infinitum, standum est in intellectu sicut in primo. — 1. P. qu. 82. a. 3. et 4. —

5. Quarto: Tametsi intellectus sit primus motor simpliciter omnium actuum humanorum, cum sit etiam primus motor ipsius voluntatis, a qua aliae potentiae animae moventur ad suos actus, utimur enim aliis potentiis, cum volumus; attamen non est primus motor in omni genere motus, quo voluntas nata est moveri. — Unde voluntas movet etiam ipsum intellectum quantum ad **exercitium** vel **usum** actus; quia, ut docet D. Thomas 1. 2. qu. 9. a. 1., et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad **determinationem** actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem; quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quamdam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. — Et sic patet, quod non est idem movens et motum secundum idem. —

6. Quinto: Cum autem voluntas sit primus motor omnium actuum humanorum quoad ipsum **exercitium** vel **usum** actus, atque hoc genere motus possit quoque movere semetipsam, quamquam non secundum idem voluntas movet et movetur (1. 2. qu. 9. a. 3); hinc duplex modus, quo voluntas movetur ad operandum: 1. *quantum ad determinationem actus;* 2. *quantum ad exercitium vel*

usum actus. — Quod quidem duplex motionis genus constanter distinguit Divus Thomas, quotiescumque de virtute immutandi humanam voluntatem pertractat; ac saepe in suis operibus, in quo altera ab altera differat motio, perspicue amat ostendere.

7. Sexto: In primis hujusce motionis **diversitas** ac **necessitas**, sic probatur 1. 2. qu. 9. a. 1.: „Respondeo dicendum, quod in tantum aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura: oportet enim, ut id, quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid, quod est in actu; et hoc est movere. — Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo quantum ad **agere** vel **non agere**; alio modo quantum ad **agere hoc** vel **illud**; sicut visus quandoque videt actu, quandoque non videt; et quandoque videt album, quandoque videt nigrum. — Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet: *quantum ad exercitium vel usum actus*, et *quantum ad determinationem actus.* — Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus." — Et deinde considerans rationem boni et finis, quae est obiectum voluntatis, et ens et verum, quod est obiectum intellectus; concludit intellectum movere voluntatem, sicut praesentans ei **obiectum suum,** a quo actio voluntatis specificatur; et voluntatem movere intellectum et alias potentias, et etiam seipsam quoad exercitium actus. — Unde quod voluntas **agat** vel **non agat,** a nulla alia potentia vel virtute creata accipit, nisi a semetipsa; quod autem agat hoc vel illud, voluntas accipit ab intellectu. Unde Divus Thomas in fine hujus quaest. 9. a. 6. ad 3. expresse declarat, quod voluntas quoad exercitium actus non movetur a Deo solo, nisi: 1. quando „*Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle*"; 2. quando „*interdum, specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam*". — In reliquis, quotiescumque voluntas operatur, „*homo per rationem determinat seipsum ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.*" — Et tunc quod voluntas **velit** vel **non velit,** a seipsa habet; a semetipsa ad huiusmodi volitionem, quod est eligere vel consentire, movetur. Sed quod velit **hoc** vel **illud,** quod est vere bonum vel apparens bonum, a determinatione intellectus pendet, cuius obiectum movet voluntatem determinando actum ipsius ad modum principii formalis. — 1. 2. qu. 9. a. 1. et a. 6.

8. Septimo: **Naturam** vero utriusque praedictae motionis

magis adhuc explanat Angelicus Doctor 1. P. q. 82, a. 4.: „*Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis, sicut dicitur quod finis movet efficientem; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. — Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum; et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires.*" — Et hoc modo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur; et similiter voluntas per hoc, quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem. = 1. P. qu. 82. a. 4; et 1. 2. qu. 9. a. 3. —

9. Octavo: Motio ergo, quo voluntas movetur ab intellectu, vocatur a Divo Thoma: 1. *quantum ad determinationem seu specificationem actus;* 2. *per modum finis:* 3. *per modum suadentis;* 4. *ab obiecto;* 5. *ab exteriori* —

— Motio autem, quo voluntas movetur a seipsa, denominatur a Divo Thoma: 1. *quantum ad exercitium vel usum actus;* 2. *per modum agentis;* 3. *per modum alterantis, impellentis, immutantis;* 4. *ex parte ipsius potentiae;* 5. *ab interiori.* —

10. Nono: Omnia, quae movent aut movere possunt primo modo, in tantum agunt in potentiam voluntatis, in quantum agunt vel possunt agere in ipsum intellectum, per quem omnis motio ex parte obiecti exterius praesentati valet pertingere usque ad voluntatem, quae est potentia omnino immaterialis et incorporea, et quam non est possibile movere, quantum ad determinationem seu specificationem actus, nisi mediante ipso intellectu. — Etenim **bonum intellectum, bonum ut apprehensum,** est obiectum voluntatis; et voluntas est appetitus rationalis, quae non sequitur nisi formam apprehensam a potentia intellectiva. — Unde voluntas non tendit in aliquod bonum, sive verum aut apparens, sive spirituale aut corporale, nisi in quantum apprehenditur per intellectum et ab ipso immediate voluntati praesentatur. — Tamen ad hoc, quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur, quod sit bonum in rei veritate, sed sufficit, quod apprehendatur in ratione boni. — 1. P. qu. 82, a. 4; 1. 2. qu. 8. a. 1. et qu. 9. a. 1. —

11. Decimo: Quae autem movent voluntatem altero modo, semper directe agunt atque intrinsece in ipsam liberae voluntatis potentiam; et huiusmodi moventia nequeunt esse nisi solus Deus, qui dedit virtutem volendi, et ipsa voluntas, cui Deus, primum volens, contulit dominium proprii actus. — Unde D. Thomas lib. 2. Sent. dist. 25, qu. 1. a. 2. ad 3.: „*Ad actum liberi arbitrii*

nulla virtus est eo superior, nisi Deus, quamvis forte aliqua alia virtus creata simpliciter potentior sit; unde nulla virtus creata liberum arbitrium cogere nec immutare potest. — Deus autem potest quidem immutare, sed non cogere, eo modo, quo dicitur non posse facere, ut duo contradictoria sint simul." Et ad 5.: „*Fides catholica ponit, animas immediate a Deo creari: unde ipse solus in voluntate operari potest et in ipsam imprimere; et ideo diversitates humanae voluntatis in uniformitatem voluntatis divinae reducuntur sicut in primum regulans.*" —

12. Undecimo: Primus itaque modus movendi voluntatem consistit in determinata ratione proponendi obiectum sub ratione boni ab intellectu apprehensum ipsi potentiae volitivae, cui praesentatur. — Alter vero modus movendi consistit in applicatione ipsius virtutis volendi ad operationem; „*sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit*"; in applicatione quidem intrinseca, per quam ipsa virtus operativa causae secundae completur et elevatur de potentia ad actualiter operandum. — 1. P. qu. 105. a. 5; lib. 3. cont. gent. cap. 70; de Pot. qu. 3. a. 7. — Primum ergo est movere secundum rationem causae finalis, alliciendo, suadendo, inspirando desiderium sui, et appellatur **motio moralis.** Alterum vero est movere secundum rationen causae efficientis, intrinsece immutando, interius inclinando, reducendo de potentia in actum, transferendo de actu primo in actum secundum, et nominatur **motio physica.** — Omnis motio physica praesupponit motionem moralem; sed motio moralis non necessario connectitur cum motione physica; potest enim esse et de facto invenitur pluries absque illa. Non datur potentiae motio ex parte subiecti sine praevia motione ex parte obiecti; motio autem ex parte obiecti non sufficit ad immutationem potentiae ex parte subiecti.

13. Duodecimo: Nunc ergo, etsi non omnis praemotio physica sit gratia efficax, omnis tamen gratia efficax formaliter constituitur per praemotionem physicam. — Notae vero seu essentiales praemotionis physicae characteres quibus intrinsecam divinae gratiae efficaciam probare intendimus, ad sequentia reduci possunt:

1. Quia physica praemotio est Dei motio immediata immediatione suppositi in ipsam potentiam liberi arbitrii.

2. Quia est Dei motio immediata immediatione virtutis in ipsum actum liberi arbitrii.

3. Quia est Dei motio determinans ad unum potentiam liberi arbitrii.

4. Quia est Dei motio faciens nos velle hoc vel illud.

5. *Quia est Dei motio, ad quam necessario necessitate infallibilitatis sequitur effectus in potentia liberi arbitrii, qui est eligere vel consentire.* —

II.

14. Ratio prima: *Quia est Dei motio immediata immediatione suppositi in ipsam potentiam liberi arbitrii.*

Ut autem haec prima atque essentialis physicae praemotionis nota perfecte capiatur, oportet mente recolere illos quatuor modos, quibus Deus operatur in omni creatura operante, quosque D. Thomas clare ac distincte explicat ubique in suis omnibus scriptis, praesertim in utraque Summa atque in Quaest. Disputatis. — De Potentia qu. 3. a. 7. docet et docendo concludit: „*Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet, in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. — Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse; sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae.*“ —

15. Primus itaque modus, quo Deus operatur in creatura rationali, est, quo tribuit ei virtutem operandi; unde Deus est causa nostrarum electionum omniumque humanorum actuum, in quantum dat nobis *potentiam liberi arbitrii*, per quam libere operamur. — Secundus modus, quo Deus operatur in homine et angelo, est quo potentiam liberi arbitrii, postquam causavit, ipse conservat et tenet in esse. — Tertius modus, quo Deus operatur in nobis, est, quo potentiam, quam nobis tribuit et in nobis conservat, ipse movet et applicat ad agendum. — Quartus denique modus, quo Deus operatur in nobis, est, quo per potentiam, quam ipse nobis tribuit et in nobis conservavit et ad agendum applicavit, nos ipsi operamur in virtute nostra propria simul ac in virtute ipsius Dei. — Atque in omnibus ac singulis praedictis quatuor modis, quibus Deus operatur in quolibet operante creato, semper semperque Deus operatur immediate, vel immediatione suppositi, vel saltem immediatione virtutis, vel utraque immediatione. Quotiescumque Deus operatur immediate immediatione suppositi, etiam operatur immediate immediatione virtutis, at non e converso.

16. Dicitur enim agens agere immediate immediatione virtutis, quando virtus agentis iungitur effectui ex se, virtute propria,

ab intrinseco sui, *non mendicando* talem coniunctionem ab aliqua alia virtute. — Dicitur autem agens agere immediate immediatione suppositi, quando inter agens et ipsius effectum nulla alia mediat causa efficiens, nullum suppositum subordinatum coagens. — Cum autem Deus operatur, necesse est, ut semper operetur immediate immediatione virtutis; aliter non esset Deus, qui operatur. — Cum vero dicitur Deus non operari immediate immediatione suppositi, tantummodo significatur, quod Deus causat effectus et vult illos facere mediante natura, ut servetur ordo in rebus. Deus enim operatur in omni operante, et operatur in nobis omnia opera nostra; operatur, inquam, mediantibus rebus creatis, quibus dedit veram virtutem operativam; non tamen operatur *propter defectum sui virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.* Pot. qu. 3. a. 7. ad 16; lib. 3. cont. gent. cap. 70; 1. P. qu. 22. a. 3. — Attamen quamvis Deus hoc sensu non operetur semper immediate immediatione suppositi, non tamen propter hoc Deus desinit esse in omnibus rebus intime per essentiam, praesentiam et potentiam. In omnibus, inquam, rebus, sicut dans eis **esse** et **virtutem** et **operationem.** — 1. P. qu. 8. a. 1. et 2 et 3.

17. Iam vero: in primo modo, quo Deus est causa actus liberi, Deus operatur immediate immediatione virtutis et immediatione suppositi; quoniam potentia seu virtus libere operandi confertur a Deo per creationem angeli et creationem animae rationalis. Et impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare; neque virtute propria, neque instrumentaliter sive per ministerium. Creatio est propria actio ipsius Dei. — 1. P. qu. 45. a. 5.

In secundo autem modo, quo Deus est causa actus liberi, Deus operatur immediate immediatione virtutis simul atque suppositi; quoniam, licet sit verum, quod Deus conservat res quasdam in **esse**, mediantibus aliquibus causis, praesupposita tamen principali conservatione, quae est ab ipso, ea tamen, quae nequeunt produci nisi per creationem, sicut substantiae spirituales et formae subsistentes, conservantur in **esse** a solo Deo. Per se enim solum conservat Deus omnia, quae per se produxit. **Esse** per se consequitur formas subsistentes creatas, supposito tamen influxu Dei; sicut lumen sequitur diaphanum aëris, supposito tamen influxu solis. Sic pariter formae subsistentes conservantur in **esse**, supposita continuatione huius divini influxus: *Conservatio enim est continuata creatio.* — 1. P. qu. 104. a. 1. et 2.

In tertio autem modo, quo Deus est causa actus liberi, operatur quoque Deus immediate immediatione virtutis atque immediatione suppositi; quoniam hoc modo Deus est causa actionis

cuiuslibet rei creatae et operatur *in ipsa natura vel voluntate, ut movens et applicans virtutem ad agendum;* et dum virtus agendi movetur et applicatur, aliquid in ipsa virtute operativa operatur; at agitur a solo Deo, nulla causa intermedia operante; et agitur a solo Deo ita, ut in hoc modo causandi actum Deus operetur in voluntate et natura, absque eo, quod natura et voluntas adhuc operentur. — Unde Divus Thomas de Pot. qu. 3. a. 7. ad 3. „*Dicendum, quod in operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae; sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis.*" —

In quarto tandem modo, quo Deus est causa actionis cuiuslibet rei creatae, Deus operatur quidem semper immediate immediatione virtutis, at non immediate immediatione suppositi. Quia sic intelligendum est, Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem; et in hoc quarto modo Deus ita est causa actionis cuiuslibet creaturae, in quantum virtute ipsius Dei *omnis alia virtus agit.* — Unde in hoc quarto modo, ut D. Thomas docet: „*Tam Deus quam natura immediate operantur; licet ordinentur sicut prius et posterius.*" — Deus est prius agens, immediate agens in operatione cuiuslibet operantis *prioritate causalitatis et immediatione virtutis;* creatura vero est semper posterius agens, quia semper agit in virtute divina; attamen est prius et immediate agens proximitate et immediatione suppositi; etenim Deus minime subtrahit ordinem causae et causati a rebus creatis, sed complet ac perficit. Operationes atque effectus causarum secundarum producit Deus mediantibus ipsismet causis secundis; *non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc, quod essent, sed etiam quantum ad hoc, quod aliorum causae essent . . . Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparuit.* — Lib. 3. cont. gentes cap. 70. —

18. Atque inter hos quatuor modos quibus Deus est causa cuiuslibet actionis, et quibus operatur in quolibet operante, non exclusa operatione voluntatis et naturae, adest quidam mirificus ordo sic, ut alter alterius sit continuatio, perfectio et complementum, non quidem ex parte Dei operantis, sed ex parte naturae et voluntatis, quae per diversos gradus perfectionis educuntur de potentia in actum: 1. *in ordine essendi,* 2. *in ordine operandi.* — In primo enim modo intelligitur **collatio** virtutis activae; dum enim mens hominis creatur, facultas voluntatis et rationis ei confertur. In secundo autem modo intelligitur **conservatio** virtutis

activae seu potentiae libere operandi, quae per creationem fuit creaturae rationali collata. In tertio vero modo intelligitur **applicatio** ad actionem ipsius virtutis activae, quam Deus contulit nobis et in esse conservat. In quarto denique modo intelligitur **ipsa operatio liberae** voluntatis, quae libere agit virtute quidem propria, sed in virtute quoque Dei, qui creavit, conservavit et applicavit ad agendum ipsam liberam voluntatem operantem sub Deo primo volente, ut instrumentum sub agente principali. — Secundus itaque modus est complementum primi, tertius vero complementum primi et secundi, quartus autem ultima perfertio ceterorum. *Conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius; operatio virtutis operativae non est nisi continuatio applicationis ipsius virtutis ad actionem.* Conservatio est continuata creatio; et influxus divinus, in cuius virtute omnis alia virtus agit, est physica motio continuata.

19. Fundamentum autem scientificum ac vere philosophicum horum omnium postea ex professo declarandum indicatur ab Angelico Doctore inter alios innumerabiles locos 1. P. qu. 54. a. 1.: „*Impossibile est, quod actio angeli vel cuiuscumque alterius creaturae, sit eius substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem, quod aliquid, quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas; quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere.*“ —

Et rursus art. 2.: „*Nec in angelo nec in aliqua creatura virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum. Propter quod dicitur, quod proprius actus respondet propriae potentiae. — In omni autem creato essentia differt ab eius esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum; ut ex supra dictis patet* (1. P. qu. 3. a. 4.). *Actus autem, ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse; nec aliqua alia operatio, aut in ipso, aut in quocumque alio creato, est idem cum eius esse. — Unde essentia angeli non est eius potentia intellectiva, nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia.*“ —

Qui istam fundamentalem doctrinam D. Thomae intelligant, prompte, facile ac delectabiliter intelligent doctrinam de physica praemotione atque de divina gratia ab intrinseco ex se et per se efficaci. — Qui vero praedictam solidissimam doctrinam non

capiant, in tenebris opus est ut perpetuo ambulent, ac de altissima philosophia Angeli Doctoris non gustabunt quidquam, nec in plenitudinem christianae Metaphysicae introibunt. — Qui autem hanc fundamentalem veritatem Philosophiae christianae perspicere non valeant, sciant certissime, quod pro ipsis non fuit scripta **Summa contra gentes** nec **Summa Theologica.** — At eo, unde digressi sumus, redeamus.

20. Primus itaque atque essentialis character physicae praemotionis stat in hoc, quod est *Dei motio immediata immediatione suppositi et immediatione virtutis*, movens et applicans ipsam potentiam liberi arbitrii ad agendum. — Non est enim huiusmodi motio et applicatio **collatio** potentiae operativae, sed **collatio** virtutis **transeuntis**, qua potentia operativa, quae est per se virtus operandi **permanens**, completur, perficitur secundum rationem suae activitatis, in ratione esse principii sui actus. Non confertur ipsa virtus volendi, ipsa facultas voluntatis, sed movetur et applicatur; et per hanc divinam applicationem reducitur de potentia in actum; per hunc divinum motum (motio enim moventis in re mobili est motus) potentia liberae voluntatis *„participat aliquid de virtute principalis causae"*; et hoc aliquid est complementum propriae formae et propriae virtutis; et hoc aliquid est ipsa virtus divina participata per modum transeuntis, et coniungens virtutem operativam creaturae collatam ei per modum permanentis ipsius proprio actui et effectui proprio — Unde D. Thomas: *„Nam complementum virtutis agentis secundi est ex virtute agentis primi."* — Lib. 3. cont. g. cap. 66. — de Pot. qu. 3. a. 7. —

21. Atque iste primus essentialis character physicae praemotionis, ex quo velut ex sua radice oriuntur alii quatuor nobis explanandi, constituit quoque primam et radicalem differentiam inter duplex genus motionis, quo voluntas creata potest moveri, videlicet: 1. motione, quae dicitur et est **moralis**; 2. motione, quae dicitur et est **physica.** — Angelicus enim Doctor constanter tradit et explicat rationem essentialem utriusque motionis; ac dum sollicite utramque distinguit, perpetuus est in docendo, quod physice **movere** potentiam voluntatis est proprium Dei, sicut proprium Dei est voluntatem **creare** et **conservare.**

Physica enim motio voluntatis est: 1. *voluntatem moveri ab eo, qui causat virtutem volendi;* 2. *voluntatem immutari ex parte ipsius potentiae;* 3. *voluntatem immutari ab interiori;* 4. *voluntatem immutari per modum causae efficientis;* 5. *voluntatem moveri ab exteriori principio eo modo, quo movetur a seipsa, nempe quantum ad exercitium actus.*

Moralis autem motio voluntatis est: 1. *voluntatem moveri ab obiecto, quod est bonum;* 2. *voluntatem moveri ab eo, qui demonstrat aliquid esse bonum;* 3. *voluntatem immutari ab exteriori;* 4. *voluntatem immutari per modum causae finalis;* 5. *voluntatem immutari per viam intellectus, motione intellectus, sicut praesentans ei obiectum suum.* —

Nunc vero: ex hac radicali differentia diversimode denominata inter utrumque motionis genus, D. Thomas infert tria, quorum primum est:

Movere potentiam liberi arbitrii **physice,** id est, interius eam inclinando, competit soli Deo; quoniam solus Deus potentiam liberi arbitrii fecit ac causavit; et quoniam solius Dei, qui est bonum per essentiam, proprium est inclinare voluntatem in bonum universale.

Alterum vero est: Movere potentiam liberi arbitrii sufficienter et efficaciter morali motione, id est, ab obiecto, etiam non competit nisi soli Deo, cuius virtus activa in movendo per modum finis non tantum adaequat, sed excedit etiam capacitatem voluntatis creatae.

Tertium est: Quotiescumque Deus movet immediate immediatione suppositi, eum semper sufficienter et efficaciter movere eo modo, quo vult, et quando vult, et quocumque vult.

22. Cum igitur de conceptu essentiali physicae motionis sit, quod Deus immediate immediatione suppositi agat in ipsam potentiam liberi arbitrii, implicat in terminis, quod si Deus physice voluntatem moveat, voluntas non moveatur; si Deus voluntatem transmutet de malo in bonum, voluntas non transmutetur; si Deus transferat peccatorem de statu iniustitiae ad statum iustitiae, peccator non iustificetur. — Unde D. Thomas loquens de hac physica motione, qu. 22. de Verit. a. 9. scribit: „*Ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis non potest, nisi quod operatur intra voluntatem; et hoc est ipsa voluntas, et id quod est causa esse voluntatis; quod secundum fidem solus Deus est. Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis, quam et dedit, transferre de uno in aliud, secundum quod vult.*“

23. Porro ipse D. Thomas aperte docet, efficaciam intrinsecam divinae gratiae constitui formaliter per hanc physicam liberae voluntatis immutationem factam a Deo non modo, prout est auctor tantum naturae, verum prout est quoque auctor ordinis supernaturalis. — Unde 1. P. qu. 106. a. 2.: „*Eius est immutare voluntatem, cuius est iustificare; cum iustitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est, qui iustificat.*“ — Et qu. 111. a. 2.: „*Immutare voluntatem est proprium Dei, secundum illud Proverb.*

cap. 21. v. 1.: Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, vertet illud . . . Et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturae intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi ab eo, qui dat naturam; ita inclinatio voluntaria non est nisi a Deo, qui causat voluntatem.“

24. Haec est igitur gratia ex se efficax, Dei motio, qua voluntas nostra physice movetur atque sic interius immutatur, ut incipiat bonum velle, si prius malum volebat, et convertatur ad Deum sicut ad specialem finem, quem homines iusti intendunt. — 1. 2. qu. 109. a. 6.; et qu. 111. a. 2. — Per hanc quippe motionem omnis duritia cordis dissolvitur, omnis voluntatis fictio aufertur; et quidquid Deus facit, ut velimus, hoc naturaliter, voluntarie, libere volumus. — Unde D. Thomas 3. P. qu. 69. a. 9. ad 2.: „*Quando Deus voluntatem hominis de malo in bonum mutat, tunc homo non accedit fictus; sed non semper hoc Deus facit.*“ — Et 3. P. qu. 44. a. 2. ad 1.: „*Sicut inferioribus corporibus naturale est moveri a coelestibus corporibus, quae sunt superiora secundum naturae ordinem; ita etiam naturale est cuilibet creaturae, ut transmutetur a Deo secundum eius voluntatem.*“ — Et ibidem, a. 3. ad 1.: „*Ex quibus omnibus patet, quod Christus, quando voluit, virtute divina animas hominum immutavit, non solum iustificando et sapientiam infundendo (quod pertinet ad miraculorum finem), sed etiam exterius alliciendo vel terrendo vel stupefaciendo, quod pertinet ad ipsa miracula.*

III.

25. Ratio secunda: *Quia est Dei motio immediata immediatione virtutis in ipsum actum liberi arbitrii.*

1. D. Thomas 1. P. qu. 2. a. 3.: „Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium . . . In omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi . . . Ergo necesse est ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.“ — Et 1. P. qu. 105. a. 5.: „Si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum; et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa omnium actionum agentium.“ — Ac 1. 2. qu. 109. a. 1.: „Quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo.“ —

2. D. Thomas lib. 1. Sent. dist. 37. qu. 1. a. 1. ad 4.: „Respectu eiusdem operationis non potest esse duplex causa proxima eodem modo, sed diversimode potest: quod sic patet. — Operatio reducitur sicut in principium in duo; in ipsum agentem et in virtutem agentis, qua mediante exit operatio ab agente. — Quanto autem agens est magis proximum et immediatum, tanto virtus eius est mediata; et primi agentis virtus est immediatissima . . . Et ita patet, quod cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus. — Sed quia ipsemet est sua virtus, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans: quod in aliis causis non contingit, quamvis singulae res proprias operationes habeant, quibus producunt suos effectus." — Et lib. 2. Sent. dist. 1. qu. 1. a. 4.: „Unde operatio creatoris magis pertingit ad intima rei, quam operatio causarum secundarum; et ideo hoc, quod creatum est causa alii creaturae, non excludit, quin Deus immediate in rebus omnibus operetur, in quantum virtus sua est sicut medium coniungens virtutem cuiuslibet causae secundae cum suo effectu; non enim virtus alicuius creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem creatoris, a quo est omnis virtus et virtutis conservatio et ordo ad effectum; quia, ut dicitur in lib. de **causis** prop. 1., causalitas causae secundae finaliter est per causalitatem causae primae." —

3. D. Thomas in lib. de **causis** lect. 1.: „Operatio, qua secunda causa causat effectum, causatur a causa prima. Nam causa prima adiuvat causam secundam, faciens eam operari . . . Causa secunda non agit in causatum suum, nisi virtute causae primae." Et lect. 9.: „Dictum est autem in prima propositione, quod causa inferior operatur per virtutem causae superioris; unde virtus causae superioris est virtus virtutis causae inferioris." — Et de Veritate qu. 22. a. 2.: *„Secunda causa non potest influere in suum effectum, nisi in quantum recipit virtutem primae causae."* — Et lib. 3. c. gentes cap. 70: *„Virtus infimi agentis non habet, quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute superioris proximi; et virtus illius ex virtute superioris; et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata . . .* ***Idem effectus*** *ab inferiori agente et a Deo; ab utroque immediate, licet alio et alio modo . . .* ***Totus et idem effectus*** *ab utroque secundum alium modum;* sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus." — Et de Pot. qu. 3. 3. 7.: *„ Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Sic ergo si consideremus supposita agentia,*

quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem, qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui, quam virtus inferioris; nam virtus inferior non conjungitur effectui nisi per virtutem superioris. Unde dicitur in lib. de **causis** prop. 1., quod virtus causae primae prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum." —

26. Ex quibus omnibus habetur: 1. actus liberae voluntatis, qui sunt velle, intendere, consentire, eligere, cum habeant veram rationem effectus causati a potentia liberi arbitrii, esse productos secundum totum et a Deo et a libero arbitrio creato: ab utroque immediate; et ab utroque *totus et idem* effectus, eadem et tota operatio. —

2. Totum et eumdem effectum, eamdem et totam operationem produci a Deo et a libera voluntate, alio et alio modo: a libera quidem voluntate immediate immediatione suppositi, a Deo autem immediate immediatione virtutis.

3. Totum et eumdem effectum, totam eamdemque liberam operationem ab utroque, a Deo scilicet et a potentia liberi arbitrii, at secundum alium modum. — A Deo namque illo modo, quo totus effectus attribuitur principali agenti; a potentia vero liberi arbitrii, seu ab homine per liberi arbitrii potentiam, illo modo, quo idem effectus totus attribuitur instrumento. — *„Sicut artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit."* (1. P. qu. 105 a 5.) Deus enim, qui est artifex applicans liberum hominis arbitrium ad propriam operationem, etiam tribuit **formam** libere operandi homini, qui est: *„tamquam instrumentum anima rationali animatum, quod ita agitur, quod etiam agit."* — 3. P. qu. 7. a. 1. ad 3. —

27. Ex praedictis habetur etiam, quod **virtus** communicata ipso libero arbitrio creato per illam motionem, qua Deus agit in omni agente ut primum efficiens, et qua, ut primum movens, movet et applicat potentiam liberi arbitrii ad agendum;

1. Est *immediatior* actui libero quam propria ipsius liberae voluntatis virtus;

2. *Prius* agit in ipsum effectum liberi arbitrii quam potentia activa voluntatis;

3. *Vehementius* ingreditur in ipsam liberi arbitrii operationem, quod est velle, intendere, consentire, eligere;

4. *Est sicut medium coniungens* virtutem liberae voluntatis cum omnibus suis actibus; et veluti *pons,* per quem omnes animae rationalis potentiae operativae transeunt ad actus suos, et perveniunt

deinde agendo usque ad terminos suis propriis operationibus ab ipso Deo primo movente praefixos;

5. *Est denique* illa vis, qua cunctae res creatae, omnesque agendi virtutes, etiam intellectus et voluntas, *agunt ad esse,* ut instrumentum primae causae: *vis,* de qua scribit Divus Thomas, quod est vis divinae artis cuncta facientis, et quod non potest ulli creaturae conferri, tamquam virtus propria aut quasi forma permanens, „*nisi daretur ei, quod esset universale essendi principium*" (de Pot. qu. 3. a. 7. ad 7).

28. Gratia vero ex se ab intrinseco efficax est illa motio supernaturalis, qua non modo completur virtus libere operandi in creatura rationali, verum etiam infunditur a Deo **novum esse** in essentia animae, et superadditur nova virtus altius operandi supra vires naturales liberi arbitrii, virtus altius cognoscendi in intellectu, et virtus altius diligendi in voluntate; et hoc per modum formae permanentis, ut sunt omnes virtutes infusae.

Est illa motio, qua Deus agit in effectus liberae voluntatis per caritatem iam informatae vehementius quam ipsa voluntas hominis iustificati.

Est sicut medium coniungens, non tantum potentias animae rationalis, sed ipsosmet habitus supernaturales, quibus potentiae perficiuntur et elevantur in ordine agendi, cum omnibus actibus salutaribus vitaeque aeternae meritoriis.

Est **illa vis,** qua creatura rationalis agit ut instrumenti primi agentis ad **esse** gratiae et gloriae, et per quam Deus adimplet in nobis ordinem divinae praedestinationis, vocando quos praedestinavit, iustificando quos vocavit, glorificando quos iustificavit.

IV.

29. Ratio tertia: *Quia est Dei motio determinans ad unum potentiam liberi arbitrii.*

D. Thomas lib. 1. contra gentes cap. 82. ait.: „Ad utrumlibet enim esse alicui virtuti potest convenire dupliciter: uno modo, ex parte sui; alio modo, ex parte eius, ad quod dicitur. — Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur; unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa, sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia, ex quibus ad alterum determinetur.

Ex parte autem eius, ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest; sicut aliquis, qui

diversis instrumentis uti potest aequaliter ad idem opus perficiendum. — Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam, in quantum utrumlibet expositorum excedit; et ob hoc determinatur ad neutrum, se ad utrumlibet habens. Sic autem est in divina voluntate respectu aliorum a se; nam finis eius a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. — Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate ponere. — Similiter autem nec mutabilitatem . . .“

30. Quam quidem doctrinam complet ac dilucidat Angelicus Doctor de **Veritate** qu. 22. a. 4.: „Quanto enim, ait, aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet, ut omnia moveat, et inclinet, et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur, et magis nata est seipsam inclinare. — Natura igitur insensibilis, quae ratione suae materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium, ut ex praedictis art. 1. huius quaest. patet. — Natura autem sensitiva, ut Deo propinquior, in se ipsa habet aliquod inclinans, scilicet appetibile apprehensum; sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis, quod inclinatur, sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud; quia illa animalia non habent dominium suae inclinationis; unde non agunt, sed magis aguntur; et hoc ideo, quia vis appetitiva sensibilis habet organum corporale; et ideo viciuatur dispositionibus materiae et rerum corporalium, ut moveatur magis, quam moveat. — Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata; nec solum movent se secundum hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa. — Et hoc quidem competit ei, in quantum non utitur organo corporali; et sic recedens a natura mobilis, accedit ad naturam moventis et agentis. — Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere nisi cognoscat finem et habitudinem finis in ea, quae sunt ad finem: quod est tantum rationis. — Et ideo talis appetitus, non determinatus ex aliquo alio de necessitate, sequitur apprehensionem rationis: unde appetitus rationalis,

qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili." — Conferatur etiam 1. P. q. 81. a. 3.; et 1. 2. qu. 1. a. 2.

31. Se enim habere ad utrumlibet vel ad alterum oppositorum, rem valde diversam significat, secundum quod consideratur diversa ratio, quare potest convenire alicui virtuti operativae sive alicui subiecto virtute agendi praedito. — Primo namque habere se ad alterum oppositorum potest convenire subiecto, ratione sui, ex parte ipsius virtutis activae; *ex parte sui;* tunc huiusmodi indifferentia ad utrumque involvit: 1. *carentiam* illius perfectionis, per quam ad unum virtus operativa determinatur; 2. *carentiam* proinde ipsius actus; etenim per actum et potentia operandi completur et alterum oppositorum, id est ad unum determinatur; 3. *realem distinctionem* inter potentiam agendi et ipsiusmet actum; alioquin agendi potentia numquam suo proprio careret, nam cum ipsa re identificaretur; *potentiam passivam* admixtam cum activo principio operandi; consequenter potentia, quae dividitur contra actum, et quod est principium patiendi ab alio; 5. *indeterminationem,* quae analogiam quamdam retinet cum indeterminatione materiae et quantitatis; nam potentia operandi absque actuali operatione similis quodammodo est materiae absque forma, et quantitati absque figura seu formali termino. — Hoc modo omnis potentia agendi creata se habet ad utrumlibet; quia in omni creatura actus est aliud a potentia; et actus est nobilior ipsa potentia, et omnis potentia est principium actionis. — Unde D. Thomas, 1. P. qu. 25. a. 1.: *„Actio Dei non est aliud ab eius potentia, sed utrumque est essentia divina; quia nec esse eius est aliud ab eius essentia. — Potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc, quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc, quod est principium actionis, quae est divina essentia."* — Qua propter D. Thomas excludit a divina voluntate hunc modum se habendi ad utrumlibet, utpote importans potentialitatem et mutabilitatem.

32. Deinde se habere ad utrumlibet potest convenire subiecto ex parte eius, ad quod dicitur; et tunc indifferentia potentiae operativae ad utrumque nihil mutabilitatis aut imperfectionis importat, nihil passivum activo mixtum praesupponit, nullamque ex se potentialitatem; sed e contra sic se habere ad alterum oppositorum ad virtutis operativae eminentiam pertinet, et dominium super obiectum, a quo specificatur potentiae actus, includit. — Hoc modo ad utrumlibet esse idem significat atque independentiam potentiae operativae, quae potest aequaliter uti illo vel alio medio ad suum opus perficiendum, et cuius operis perfectio

a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest. — Huiusmodi non est indifferentia passiva, sed activa, non indifferentia privativa actus, sed indeterminatio, quae augetur per ipsum actum; etenim est indeterminatio de conceptu essentiali virtutis activae, quae completur per illudmet, quod est potentiae complementum. Exinde esse indifferens vel ad utrumlibet hoc modo exprimit essentiam liberi arbitrii, quoniam dicit determinationem actus relinqui in potestate ipsius operantis.

33. Unde in Deo, qui est primum movens immobile et prima causa efficiens non habens causam, abest absolute *esse ad utrumlibet* ex parte sui, et adest etiam absolute *esse ad utrumlibet* ex parte eius, ad quod dicitur. Quoniam, ut ait D. Thomas, *hoc ad divinam dignitatem pertinet, ut omnia moveat, et inclinet, et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus.* —

In omnibus, praeter Deum, adest absolute *esse ad utrumlibet* ex parte sui; quoniam omne ens creatum constat actu et potentia tam in ordine essendi quam in ordine operandi. Omnia enim indigent moveri et inclinari et dirigi a Deo, qui est actus purus, primum volens et primus intellectus.

In omnibus praeter Deum reperitur, diversimode tamen, quasi quaedam umbra seu participatio illius *esse ad utrumlibet* ex parte eius, ad quod dicitur; quoniam in omni creatura adinvenire est virtus operativa, quae est participatio quaedam divinae virtutis, et quanto huiusmodi participatio est perfectior, tanto magis appropinquat ad divinae virtutis eminentiam, *in quantum utrumlibet oppositorum excedit.* — Unde, ait D. Thomas, quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur, et magis nata est seipsam inclinare.

Ad tres itaque gradus reducuntur diversi modi quibus creaturae participant divinam virtutem in ordine operandi; sunt enim creaturae, quae tantummodo **inclinantur,** et nullo modo se inclinant; et haec sunt insensibilia, quae omni prorsus carent cognitione. — Sunt praeterea creaturae, quae et **inclinantur,** et etiam incipiunt seipsas **inclinare**; et haec sunt, quae percipiunt aliqualiter ea ipsa, quae appetunt, videlicet animalia. — Sunt denique creaturae, quae et **inclinantur** et perfecto quoque modo seipsas **inclinant**; et haec sunt creaturae rationales, quae dum operantur, cognoscunt perfecte rationem finis in suis operationibus.

34. Sic intra res insensibiles est principium inclinationis, sed non aliquid inclinans; in animalibus est et principium inclinationis, et aliquid inclinans, at inclinans necessario ad aliquid

a solo Deo determinatum; et in creatura rationali est et principium inclinationis, et aliquid inclinans, et potestas huius inclinationis, seu determinatio per intellectus iudicium illius boni, ad quod inclinatur appetitus sequens apprehensionem rationis. — Unde humana voluntas appetit et vult aliquid, sicut appetunt inanimata; et aliquid, sicut appetit natura sensibilis; et ultra hoc, appetit et vult aliquid, determinando sibi ipsi inclinationem in finem, quod est tantum rationis. Atque in hoc modo seipsam movendi, inclinandi et dirigendi, creatura rationalis appropinquat Deo, primo motori et primae causae; et tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur, quanto cognitio est altior, et maiori in iudicando praedita est robore. Qua propter D. Thomas 1. P. qu. 59. a. 3.: *„Ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium. Et sic patet liberum arbitrium esse in angelis, etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum.“* —

35. Voluntas itaque hominis movetur, inclinatur et dirigitur semper a Deo: Uno modo **ex necessitate,** sicut inanimata et sensibilia. Alio modo, non de necessitate, sed modo sibi proprio, ut appetitus rationalis est; nempe: *Ut recedens a natura mobilis et accedens ad naturam moventis et agentis; ut natura rationalis, transcendens omnem naturam insensibilem et sensibilem, et appropinquans Deo utpote Deo vicinissima;* et hoc modo movetur, inclinatur et dirigitur semper a Deo, ita quod moveat etiam et inclinet et dirigat seipsam. — Hic enim duplex modus motionis et motus sic inter se ordinantur, ut primus includatur in secundo; et in secundo inveniatur non solum id, quod sibi competit secundum rationem propriam, sed quod competit secundum rationem primi. Etenim in voluntate oportet invenire non solum id, quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Homo non vult hoc vel illud bonum, nisi quia vult bonum; et voluntas in tantum movet seipsam ad volendum ea, qua sunt ad finem, in quantum vult finem. — 1. 2. qu. 9. a. 3. et 6. — De Verit. qu. 22. a. 5. —

36. Voluntas igitur humana movetur a Deo **ex necessitate** ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia, quae conveniunt aliis potentiis; ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et **esse** et **vivere** et huiusmodi alia, quae respiciunt consistentiam naturalem: quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona. — Ad ista omnia appetenda voluntas movetur ex necessitate quantum ad **speci-**

ficationem actus, quae est ex obiecto. Nam finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum; et similiter illa, quae ordinatur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest: sicut esse et vivere et huiusmodi. — In his omnibus appetendis motus voluntatis est voluntatis ut **natura**; et inclinatur a Deo, sicut inclinantur inanimata et natura sensibilis; et inclinatio haec determinatur ei a solo Deo; et voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, in finem nempe ultimum, ut beatitudo, et ea, quae in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis et alia huiusmodi. — Attamen adhuc in hisce praedictis appetendis, voluntas humana longe excedit omnem appetitum naturalem rerum inferiorum; nam quantum **ad exercitium actus**, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur; potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare; et per consequens nec actu velle illud. — 1. 2. qu. 9. a. 6 ad 3.; et qu. 10. a. 1 et 2.; de Verit. qu. 22. a. 5. —

37. Ad alia vero appetenda, etiam quantum ad specificationem actus, voluntas propria dispositione absque necessitate determinatur. Homo per rationem determinat seipsum ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. In his omnibus volendis voluntas *nata est seipsam inclinare*, *et ipsa determinat sibi inclinationem in finem*, *et habet in potestate ipsam inclinationem* utroque modo et quoad specificationem actus et quantum ad ipsius actus exercitium. — Motus hic voluntatis est voluntatis, ut **voluntas**; ut facultas operandi accedens ad naturam moventis et agentis; ut appetitus naturae rationalis, quae est Deo vicinissima. — Verumtamen voluntas creata etiam in his appetendis movetur, inclinatur et dirigitur a Deo; quoniam *hoc ad divinam dignitatem pertinet, ut omnia moveat et inclinet et dirigat*, *ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus*. — Unde D. Thomas concludit: „*Et ideo talis appetitus, non determinatus ex aliquo alio de necessitate, sequitur apprehensionem rationis.*“ — Sed tamen determinatur ab aliquo alio, quod est Deus, in ordine causae primae, sed determinatur **libere, non de necessitate.** Ipsa inclinatio liberae voluntatis determinatur ei a Deo et a seipsa: a Deo, qui movet simul et voluntatem et rationem, cuius iudicium sequitur appetitus rationalis, qui voluntas dicitur.

38. Iam vero voluntas, ut voluntas seu potentia liberi arbitrii, se habet ad utrumlibet dupliciter: 1. *ex parte sui*, 2. *ex parte eius, ad quod dicitur.* — Ex parte quidem sui; quoniam est liberum arbitrium creatum, de cuius ratione est constare actu et potentia, et quod actus realiter distinguatur ab ipsa potentia

operativa. — Ex parte eius, ad quod dicitur; quoniam est liberum arbitrium, de cuius ratione est habere dominium sui actus, et dominium ipsius obiecti, a quo actus specificatur. — Propter primum se habere ad utrumlibet oportet in libero arbitrio ponere aliquam potentialitem et mutabilitatem. Propter alterum se habere ad utrumlibet nulla adinvenitur in libero arbitrio creato imperfectio, sed e contra eminentia virtutis operativae excedens utrumlibet oppositorum, quorum alterutro potest uti aequaliter ad idem opus perficiendum.

39. Sic igitur potentia liberi arbitrii indiget divina motione, ut determinetur ad unum tam ex parte sui, quam ex parte eius, ad quod dicitur. — Etenim ex parte sui potentia liberae voluntatis determinatur ad unum *per actum;* ex parte eius, ad quod dicitur, determinatur ad unum *per rationem, per consilium atque iudicium practicum intellectus;* atque ex utroque capite divina motio est absolute necessaria. — Necessaria enim ex primo capite; quoniam, quod est in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque et postmodum volens actu, revera mutatur atque transeundo de potentia in actum consequitur suam perfectionem, per quam ad unum determinetur. Ac de potentia non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu; consequenter nullum liberum arbitrium transit de potentia in actu nisi per primum liberum, quod semper est volens in actu, quidquid vult. Voluntas enim Dei, quae est actus purus, semper est in actu volendi. — 1. 2. qu. 10. a. 1. ad 2.; lib. 1. cont. g. cap. 82. — Hocce argumentum, quod ex intimis Philosophiae christianae visceribus emanat, incipit evolvere Angelicus Doctor 1. P. qu. 2. a. 3., dum ostendit *Deum esse* per illam viam, quae sumitur ex parte motus; et perficit 1. 2. qu. 9. a. 4. et 6., dum ostendit, voluntatem etiam quantum ad exercitium actus moveri ab aliquo exteriori principio, quod est Deus. —

40. Necessaria vero ex altero capite: 1. Quoniam ita se habere ad utrumlibet pertinet ad eminentiam virtutis operativae; et omnis perfectio, omnis actio, omne ens, derivatur a primo ente, causatur a primo actu, descendit ab eo, qui est bonus et perfectus per essentiam. — 2. Quoniam homo, dum agit potentia liberi arbitrii, determinat se ad unum per rationem et per voluntatem; nam liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. — Per rationem consiliando; per voluntatem eligendo iuxtra rationis consilium. Per rationem inquirendo, comparando, iudicando; per voluntatem iudicium rationis practicae acceptando. — Et omnium motuum interiorum mentium principium est a Deo movente: a Deo electio, voluntatis principium: a Deo etiam consilium, principium

electionis. — Quodlib. 1. a. 7., lib. 3. cont. gent. cap. 89, n. 6. —

41. Rursus: „Potentia voluntatis completur per actum, per quem determinatur ad alterum oppositorum, de se in potentia existens ad utrumque; sicut materia in potentia existens ad plures formas per dispositiones aptatur ad unam formam magis quam ad aliam.“ — de Verit. qu. 28. a. 3. ad 9. — Sed divina motio, qua Deus physice et intrinsece movet voluntatem tam ad actus naturales quam ad actus liberos, est *virtus coniungens* ipsam potentiam voluntatis cum suis propriis actibus, et faciens ipsam *actu volentem.* — Ergo divina motio est determinans ad unum sive de necessitate sive libere ipsam voluntatis creatae potentiam.

42. Praeterea: D. Thomas de Verit. qu. 8. a. 13.: „Sed quia ex causa ad utrumlibet, cum sit quasi in potentia, non progreditur aliquis effectus, nisi per aliquam aliam causam determinetur magis ad unum quam ad aliud; ideo huiusmodi effectus in causis quidem ad utrumlibet nullo modo cognosci possunt per se acceptis; sed si adiungantur causae illae, quae causas ad utrumlibet inclinant magis ad unum quam ad aliud, potest aliqua certitudo coniecturalis de effectibus praedictis haberi; sicut de his, quae ex libero arbitrio dependent, aliqua futura coniicimus ex consuetudinibus et complexionibus hominum, quibus inclinantur ad unum. — Omnes autem huiusmodi effectus, qualescumque sint eorum causae proximae, tamen in causa prima omnes sunt determinati, quae sua praesentia omnia intuetur et sua providentia omnibus modum imponit.“ —

Iam vero liberum arbitrium, licet possit inclinari magis ad unum quam ad alterum ex consuetudinibus, ex parte ipsius appetitus sensitivi, ex suasionibus hominum, **motione,** quae dicitur ex obiecto, ab exteriori, moralis; minime potest physice et interius inclinari nisi a solo Deo; atque in solo Deo effectus omnes liberi arbitrii creati *sunt determinati.* — Ergo sola Dei motio, per quam in ordine executionis suae providentiae omnibus imponit modum, determinat ad unum potentiam liberi arbitrii. —

43. Iterum: D. Thomas opusc. 8. qu. 38: „*Manifestum est enim, quod Deus in anima agit, non solum causando in ea aliquem habitum, puta gratiae vel virtutis, sed etiam inclinando liberum arbitrium ad hoc vel ad illud: quod non proprie dicitur influere, sed magis movere ad actum.*“ — At inclinare liberum arbitrium ad hoc vel ad illud, movendo ad actum, est determinare ad unum potentiam liberi arbitrii. —

Unde ipse D. Thomas concludit lib. 3. cont. gent. cap. 88, quod solus Deus potest esse causa directe electionum et

voluntatum nostrarum. 1. Quoniam solus Deus potest movere voluntatem per modum agentis. 2. Quoniam ipse solus voluntatem nostram in aliquid inclinare potest. 3. Quoniam a solo Deo potest motus voluntarius causari. 4. Quoniam solus Deus, creando animam, causat principium intrinsecum huius motus, huius electionis vel consensus, quod est *potentia ipsa voluntatis.* — Hinc est quod dicitur: *Cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, inclinabit illud.* (Proverb. cap. 31. v. 1.) — *Deus est, qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate.* (Philipp. cap. 2. v. 13.) —

V.

44. Ratio quarta: *Quia est Dei motio faciens nos velle hoc vel illud.*

Haec ratio, in qua includuntur reliquae, dilucidatur ex professo ab Angelico Doctore et firmiter propugnatur contra omnes, qui non valent intelligere physicam praemotionem absque laesione libertatis. Sic scribit lib. 3. contra gentes cap. 89:

„Quidam vero, non intelligentes, qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerent, quod Deus causat in nobis velle et perficere, in quantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic, *quod faciat nos velle hoc vel illud;* sicut Origenes exponit (lib. 3. *Περὶ Ἀρχῶν* cap. 1) liberum arbitrium defendens contra auctoritates praedictas. — Et ex hoc processisse videtur opinio quorumdam, qui dicebant quod providentia non est de his, quae subsunt libero arbitrio, scilicet de electionibus, sed providentia refertur ad exteriores eventus; non enim qui elegit aliquod consequi vel perficere, puta aedificare vel ditari, semper poterit ad hoc pervenire; et sic eventus actionum nostrarum non subiacent libero arbitrio, sed providentia disponuntur.“ —

„Quibus quidem auctoritatibus sacrae Scripturae resistitur evidenter.“

1. „Dicitur enim: **omnia opera nostra operatus es nobis, Domine.** Isaiae cap. 26. v. 12. — Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem.“

2. „Praeterea. Hoc ipsum quod Salomon dicit: *Quocumque voluerit, inclinabit illud* (Prov. 21.), ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius.“ —

3. „Item. Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius,

ut supra cap. 67. et 70. ostensum est. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi in quantum agit in virtute Dei. — Illud autem in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus: quod in artifice apparet, in cuius virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. — Deus igitur est causa nobis, non solum voluntatis, sed etiam volendi.“

4. „Amplius. Perfectius invenitur ordo in spiritualibus quam in corporalibus. In corporalibus autem omnis motus causatur a primo motu. — Oportet igitur, quod in spiritualibus omnis motus voluntatis causetur a prima voluntate, quae est voluntas Dei.“ —

5. „Adhuc. Superius cap. 67. et 70. ostensum est, quod Deus est causa omnis actionis et operatur in omni agente. — Est igitur causa motuum voluntatis.“

6. „Idem. Arguit Aristoteles in 7. Ethicorum Eudemiorum cap. 14. per hunc modum: Huius, quod aliquis intelligat, consilietur et eligat et velit, oportet aliquid esse causam; quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam. — Si autem est causa eius aliud consilium et alia voluntas praecedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum. — Huiusmodi autem primum oportet esse aliquid, quod est melius ratione. Nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus. — *Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum.*“ —

45. Licet thesis et argumenta, quibus D. Thomas ipsam confirmat, sint adeo clara, ut declaratione non indigeant, sed assidua duntaxat atque attenta meditatione; attamen quaedam adhuc placet adnotare. — Primo: D. Thomam hic loqui de illa motione voluntatis, quae est propria solius Dei; sicut est proprium solius Dei animam rationalem creare. Loquitur ergo de physica praemotione: 1. Quia hoc in loco a capite 85 usque ad 89. Angelicus Doctor ostendit nullam creaturam posse causare physice, intrinsece, directe actus et electiones voluntatis humanae; et contraponit hunc causandi modum ad causam electionis nostrae per modum suadentis vel per modum indirectum, alliciendo appetitum sensitivum. — 2. Quia causare per motionem moralem, proprie loquendo, non est causare electiones nostras, sed tantum suadere, hortari, ostendere convenientiam ex parte obiecti. Quod minime valet interius potentiam liberi arbitrii immutare. — 3. Quia D. Thomas ait expresse inveniri *„quosdam non intelligentes, qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis voluntatis.“* Et notum est omnibus, qui

sint isti quidam non intelligentes physicam motionem ad hoc vel illud volendum absque morte libertatis humanae.

Secundo: D. Thomas tradit hic conceptis verbis, quod Deus physice movendo potentiam liberi arbitrii, *„facit nos velle hoc vel illud.“* — Ac velle hoc vel illud est determinatio liberae voluntatis ad unum; sive accipiatur determinatio ad unum ex parte ipsius potentiae operativae, sive ex parte obiecti, quod eligendo vel consentiendo vult. — Unde Deus facit nos velle hoc vel illud: 1. faciendo nos inquirere, consiliari, iudicare et per iudicium rationis determinare hoc vel illud volendum, eligendum; 2. reducendo potentiam voluntatis reduplicative ut voluntatis, de posse eligere ad actum eligendi.

Tertio: Conferre oportet hanc doctrinam, quam D. Thomas ex professo et sic late ac profunde in hoc 3. lib. cont. gentes evolvit atque dilucidat, cum doctrina tradita 1. 2. qu. 9., in qua etiam edocet voluntatem moveri, eo ipso modo, quo movetur quantum ad exercitium actus a semetipsa, *ab aliquo principio exteriori;* quod tamen principium non potest esse nisi solus Deus; *„quoniam voluntatis causa nihil aliud esse potest quam Deus“.* (a. 6.) — Et cum in argum. 3. in contra ait: *„Deus non est causa nisi bonorum. — Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, numquam moveretur ad malum. — Ergo voluntas potest moveri etiam ab alio, diabolo scilicet, tamquam ab exteriori principio“.* — Angelicus Doctor ad 3.: *„Dicendum, quod Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. — Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam, ut infra dicetur (qu. 109. et 111. et 112).“* — In qua famosa responsione D. Thomas: 1. satisfacit argumento posito contra conclusionem articuli, concedendo maiorem, concedendo minorem et negando consequentiam. Verum enim est, quod *„Deus non est causa nisi bonorum.“* — Verum quoque est, quod *„Si a solo Deo voluntas hominis moveretur, numquam moveretur ad malum“.* — At falsum est: *Ergo voluntas movetur, sicut ab Exteriori principio, ab alio, praeter Deum.* — Etenim homo movetur a seipso *tamquam a principio intrinseco;* et dum movendo seipsum **deficit** in suo proprio motu a motione Dei, tunc *„movetur ad malum peccando“.* — Non est ergo necessarium admittere aliquod aliud principium extrinsecum, a quo secundum rationem causae efficientis

moveatur humana voluntas; sufficit, quod *„homo per rationem determinet se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum"*. Quando bonum est tantum **apparens** et **non vere bonum,** tunc motus proprius voluntatis, qui speciem accipit in ordine morali ab obiecto, est **deficiens** a rectitudine rationis. — 2. At D. Thomas non solummodo solvit perfecte argumentum contrariorum, sed quasi in compendium redigens diversos gradus divinae motionis iudicat tres praecipuos modos, quibus Deus determinat voluntatem ad **unum**; postea a nobis exponendos. Ad praesens sufficiat dicere, peregrinos in doctrina D. Thomae se exhibere illos scriptores, qui ex respons. ad 3. in 1. 2. q. 9. a. 6. confidenter asserere audent, Angelicum Doctorem numquam docuisse determinationem ad unum, eo quod ait: *„Homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum."* — Quis ex discipulis Divi Thomae hoc negavit umquam? D. Thomas affirmat, quod omnes debemus admittere; et hoc est sufficiens ad argumentum solvendum; at asseritne, quod Deus non determinet hominem *ad volendum hoc vel illud?* Hoc est, quod quaeritur ab adversariis, quibus etiam ipse D. Thomas respondet: *„Quidam vero non intelligentes . . . . quod Deus . . . . faciat nos velle hoc vel illud . . . ."* Unde si non intelligunt, saltem laborent, ut intelligere possint.

Quarto: D. Thomas ait similiter, quod isti quidam *non intelligentes* ab Originis temporibus usque ad hodiernum diem, *„liberum arbitrium defendunt contra auctoritates s. Scripturae, illas male exponentes"*. — Et ut liberum arbitrium defendatur, non est necesse, quod *„auctoritatibus S. Scripturae resistatur evidenter"*. —

Quinto: D. Thomas etiam manifestat, in quo stat essentialis ratio physicae praemotionis, dum scribit: *„Homo non potest virtute sibi data uti, nisi in quantum agit in virtute Dei."* — Unde virtus divina collata potentiae voluntatis confert illi usum actualem tam intellectus quam ipsiusmet voluntatis. — 1. 2. qu. 16. a. 1.: *„Usus rei alicuius importat applicationem illius ad aliquam operationem . . . . Ad operationem autem applicamus et principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animae, ut intellectum ad intelligendum"* . . . . Et a. 4.: *„Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet et utitur ea; potest intelligi usus eius, quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus praecedit electionem."* —

Ergo homo recipit a Deo per physicam motionem *hoc, quod*

determinet seipsum per rationem et voluntatem ad volendum hoc vel illud. — Voluntas virtute divinae motionis **utitur** intellectu ad consiliandum, ad iudicandum, ad determinandum; etiam **utitur** seipsa, exercendo actum electionis vel consensus, dum acceptat iudicium rationis practicae; et iuxta prudentiam, quae est recta ratio agibilium, vult, consentit, eligit et transit ad exteriora opera.

Sexto: Ex eo, quod in spiritualibus ordo est perfectior quam in corporalibus, etiam rationalis creatura magis inclinatur a Deo, quam natura inanimata et sensibilis; licet minus inclinetur illo modo, quo natura inferior inclinatur, nempe *de necessitate ad unum;* etenim hoc modo, homo et angelus non inclinantur nisi ad bonum universale. — Sed in his omnibus aliis, in quibus creatura rationalis, utpote Deo vicinissima, *nata est inclinare seipsam*, efficacius et excellentius inclinatur quam sensibilia et inanimata. Unde D. Thomas lib. 3. c. gent. cap. 95: „*Substantiae intellectuales propinquiores sunt Deo quam substantiae naturales inanimatae. Efficacior est igitur impressio divinae motionis in substantiis intellectualibus quam in substantiis aliis naturalibus.*"

Septimo: Tandem D. Thomas **viam** ex parte motus et **viam** ex ratione causae efficientis, quas 1. P. qu. 2. a. 3. inchoat a motu locali et ab ordine causarum in rebus sensibilibus, hic progreditur et prosequendo ascendit per **motum** liberi arbitrii, quae est facultas voluntatis et rationis; et transeundo de actibus intellectus ad actus voluntatis, de consilio ad electionem; et de actibus voluntatis ad actus intellectus, de volitione ad apprehensionem rationis, pervenit ad *aliquod primum*, quod est melius ratione et voluntate creata: ad Deum, primum principium efficiens nostrorum consiliorum et voluntatum. — „*Nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus.*" —

VI.

46. Ratio quinta: *Quia est Dei motio, ad quam necessario necessitate infallibilitatis sequitur effectus in potentia liberi arbitrii, qui est eligere vel consentire.* —

Hanc quoque notam essentialem physicae praemotionis tradit ad litteram D. Thomas ubique passim in suis scriptis. Ut alia praetermittamus, lib. 3. c. gent. cap. 92: „Quamvis autem Deus solus **directe** ad electionem hominis operetur, tamen actio Angeli operatur aliquid ad electionem hominis per **modum persuasionis**; actio vero corporis coelestis per **modum disponentis,** in quantum corporales coelestium impressiones in corpora nostra disponunt

ad aliquas electiones . . . Sed in hoc est attendenda differentia. Nam operatio angeli et corporis coelestis est solum sicut disponens ad electiones, operatio autem Dei est sicut perficiens. — Quum autem dispositio, quae est ex corporis qualitate vel intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit id, quod Angelus custodiens intendit, neque illud, ad quod corpus coeleste inclinat; *semper tamen hoc homo eligit, quod Deus operatur in eius voluntate.* — Unde custodia angelorum interdum cassatur, secundum illud Ieremiae cap. 51 v. 9: *Curavimus Babylonem, et non est sanata;* et multo magis coelestium corporum: divina vero providentia semper est firma." —

47. Et iterum de Malo qu. 3. a. 3.: „Respondeo dicendum, quod **causa** aliquid **movens** multipliciter dicitur. — Quandoque enim dicitur causa, id est quod est disponens, vel quod est consilians, vel quod est praecipiens. — Quandoque vero dicitur causa id, quod est perficiens; et haec proprie et vere causa dicitur; quia causa est, ad quam sequitur effectus. Ad actionem autem perficientis statim effectus sequitur; non autem ad actionem disponentis vel consulentis vel imperantis . . . Est autem considerandum, quod voluntas ad aliquid inclinari dicitur dupliciter: uno modo ab exteriori, alio modo ab interiori. — Ab exteriori quidem, sicut ab obiecto apprehenso, nam bonum apprehensum movere dicitur voluntatem; et per hunc modum dicitur movere consilians vel suadens, in quantum scilicet facit apparere aliquod esse bonum. — Ab interiori autem movetur voluntas, sicut ab eo, quod producit ipsum voluntatis actum . . . — Relinquitur ergo, quod causa perficiens et propria voluntarii actus sit solum id, quod operatur interius. Hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas sicut causa secunda et Deus sicut causa prima. — Cuius ratio est, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam voluntatis in volitum, sicut et appetitus naturalis nihil est aliud quam inclinatio naturae ad aliquid. — Inclinatio autem naturae est et a forma naturali et ab eo, quod dedit formam: unde dicitur quod motus ignis sursum est ab eius levitate et a generante, quod talem formam creavit. — Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate et a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur et voluntatem inclinare potest in quodcumque voluerit." —

48. Sic clare, sic distincte, et ordinate tradit nobis D. Thomas, quaecumque sunt necessaria ad perfectam intelligentiam physicae praemotionis et divinae gratiae ex se et per se efficacis. —

Primo: *Distinctio* inter motionem moralem et physicam. Nam etsi utraque sit causa aliquid movens, motio moralis est tantummodo

disponens vel consilians vel praecipiens vel qualitercumque alliciens, motio autem physica est causa movens perficiens. — Rursus: motio moralis est causa indirecta actus voluntarii et ab exteriori sicut ab obiecto apprehenso, motio vero physica est causa directa et ab interiori et sicut ab eo, quod producit ipsum volutantis actum. — Rursus: motio moralis potest esse creaturae, motio autem physica est duntaxat propria Dei, qui solus potentiam liberi arbitrii creavit. —

Secundo: *efficacia intrinseca* physicae praemotionis: 1. Quoniam haec proprie et vere est causa; et causa est, ad quam sequitur effectus. — 2. Quoniam physice movendo Deus operatur interius intra ipsam potentiam liberae voluntatis. — 3. Quoniam motus voluntatis, etsi procedat a voluntate sicut a causa secunda, procedit quoque a Deo sicut a causa prima; et „*virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum; nam virtus infimi agentis non habet, quod producat effectum ex se, sed ex virtute superioris, quae ex se est productiva effectus quasi causa immediata immediatione virtutis.*“ — Unde liberum arbitrium creatum „*invenitur immediatum activum immediatione suppositi*“; et voluntas Dei per physicam motionem invenitur immediatum activum immediatione virtutis. — (Lib. 3. c. gent. cap. 70.) — 4. Quoniam motus voluntatis „directe procedit a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur, et voluntatem inclinare potest in quodcumque voluerit“. — 5. Quoniam „*semper homo hoc eligit, quod Deus operatur in eius voluntate*“; et „*ex divina operatione inclinante inclinatur eius voluntas ad aliquid eligendum sibi utile*“; et „*Deus solus directe ad electionem hominis operatur*“; et „*operatio Dei est sicut perficiens*“; et „*actionem perficientis statim effectus sequitur*“; et „*Deus est actor bonorum nostrorum operum et sicut exterius persuadens et sicut interius movens*“; et „*ipse est causa electionis et voluntatis nostrae*“; et „*quanto ergo Deus aliqua magis amat, tanto magis sub eius providentia cadunt*“. — Lib. 3. c. gent. cap. 90. et 91. et 92.; et de Malo qu. 3. a. 3.

Tertio: Efficacia intrinseca adhuc maior ac perfectior divinae gratiae, quae est physica motio in ordine supernaturali, et qua moventur a Deo illi, qui cadunt sub praedestinatione, quae est specialissima providentia electorum. — Deus semper movet ad bonum; quamvis non omnes physice moveat ad omne bonum. Deus semper movet ad bene operandum, tametsi non omnes physice moveat ad operandum eodem gradu perfectionis et bonitatis. Per physicam motionem in ordine naturae Deus movet ad bene et libere operandum vel saltem ad operandum libere. Per

physicam motionem in ordine supernaturali Deus movet semper ad libere et bene et salutariter operandum; quoniam huiusmodi operatio non solum est libera et bona, verum etiam est meritoria vitae aeternae. — Unde D. Thomas loquendo de actione humana, cui coniungitur deformitas peccati, ait: „*Hoc autem Deo non convenit; et ido non oportet, ut ad malum cooperari dicatur; quamvis actionis illius causa sit, in qua malum consistit, secundum quod influit agenti* ***esse, posse*** *et* ***agere*** *et* ***quidquid*** *perfectionis in agente est.*" — Loquendo autem de bona operatione addit: „*Deus dicitur causa bonarum operationum non solum quantum ad essentiam actus, sed etiam quantum ad perfectionem, secundum quam bonae dicuntur: utrumque enim agenti influit, et ut agat, et ut bene agat.*" — (Lib. 2. Sent. dist. 37. qu. 2. a. 2.) —

Et rursus: „*Quidquid est in actu . . . de ratione actus et entis et boni: totum hoc a primo agente, scilicet Deo, procedit mediante voluntate.*" — (Ibid.)

LEHRE DES HL. THOMAS ÜBER DAS WESEN DER BIBLISCHEN INSPIRATION.

Von P. REGINALD M. SCHULTES Ord. Praed.

1. Die hl. Schrift hat vor allen anderen schriftlichen Aufzeichnungen den Vorzug, dafs sie unter göttlicher Erleuchtung und Eingebung geschrieben wurde. Dies verleiht ihr auch ihren eigenartigen Wert.

Wir verdanken zwar Gott alle unsere Erkenntnisse, aber die in den hl. Büchern niedergelegte in ganz besonderer Weise.

Die göttliche, erste Wahrheit kann nämlich unter doppeltem Gesichtspunkte betrachtet werden: das einemal, insofern sie Gegenstand unseres Erkennens ist, das anderemal als Richtschnur unserer Erkenntnis. Auch in der natürlichen Erkenntnis ist Gottes ewige Wahrheit Gegenstand der Erkenntnis, weil alle Dinge nur Abdrücke und Auswirkungen seines eigenen Wesens sind und so unseren Geist zur Erkenntnis des Vorbildes, der Ursache führen, der sie Wesen und Dasein verdanken. Die göttliche Wahrheit ist so auch Richtschnur unserer natürlichen

Erkenntnis, weil unsere Erkenntnis nur dann wahr ist, wenn sie mit den erkannten Dingen übereinstimmt; da nun das Wesen der Dinge in den göttlichen Ideen vorgebildet ist und von dort aus bestimmt und hervorgebracht wird, so sind die göttlichen Ideen durch Vermittlung der Dinge der Mafsstab und die Richtschnur unseres Denkens. Weil aber so viele Mittelglieder zwischen unserem Denken und der ewigen Wahrheit liegen, mufs der Verstand eine lange Reihe von Schwierigkeiten überwinden, bis die Gleichung von menschlicher Erkenntnis zu den Dingen und deren Ideen in Gott bestimmt ist. Der Verstand überwindet zwar durch seine Folgerungen alle diese Schwierigkeiten, aber er verstrickt sich dabei auch leicht in vielfache Irrtümer.

Ganz anders ist aber Gott in der hl. Schrift Gegenstand und Richtschnur unseres Erkennens. Fürs erste ist Gott unmittelbar Gegenstand unseres Erkennens, weil Gott sich nicht mehr durch das Wesen der Dinge, sondern durch sich selbst offenbart. Zwar schauen wir ihn nicht, wie die Seligen, in der Fülle seines unendlichen Wesens, aber es wird uns doch Gott geoffenbart, wenn auch unter dem Schleier von Bildern oder Lauten.[1] Fürs zweite leistet Gott selbst Bürgschaft für die Wahrheit dieser seiner Offenbarung und damit auch für die Wahrheit unserer Erkenntnis.

Wir müssen demnach wohl unterscheiden zwischen der Offenbarung Gottes in der Natur und der Offenbarung in der heil. Schrift, ebenso wie zwischen den beiden Erkenntnisarten, die sich auf die beiden Arten von Offenbarung stützen, zwischen der fehlbaren natürlichen Erkenntnis und der unfehlbaren übernatürlichen Erkenntnis.

Das charakteristische Merkmal der übernatürlichen Erkenntnis Gottes ist ein eigenartiges Einwirken Gottes, welches wir Inspiration nennen.[2] Die göttliche Inspiration zerfällt in die aktive und passive. Aktive Inspiration nennen wir die Thätigkeit und Einwirkung Gottes auf den inspirierten Schriftsteller. Die passive Inspiration ist dann nichts anderes als die Wirkung des göttlichen Einflusses auf den inspirierten Schriftsteller. Der Zweck dieser Abhandlung geht dahin, die Lehre des heil. Thomas über Wesen und Natur der biblischen Inspiration zu untersuchen. Wir beabsichtigen, nur ein Seitenstück zu den verschiedenen Monographieen über das Wesen der Inspiration zu bieten.

[1] S. Th. I q. 1. a. 9 cf. S. Th. II. II q. 171 a. 2.
[2] cf. S. Th. I q. 1. a. 5.

2. Unsere Untersuchung mufs sich selbstverständlich auf den ganzen Umfang der Schriften des hl. Thomas erstrecken; auch hat der Aquinate die Frage über die biblische Inspiration nirgendwo ausdrücklich behandelt, aufser an einem Specialfalle der Inspiration, der Prophetie. Diese wird aber bald als Specialfall der Inspiration, bald wieder in einem Sinne betrachtet, dafs die Untersuchungen des hl. Thomas über die „Prophetie" sich fast vollständig mit der Frage über die Inspiration decken. Die Haupttexte, die für uns in Frage kommen, finden sich: Summa Theologica II. II. q. 171—175. Quaestiones disputatae: de veritate q. 12. Summa contra gentiles lib. III c. 155.

Zur richtigen Würdigung der Lehre des hl. Thomas mufs bemerkt werden, dafs seine Ausführungen ziemlich sicher durch avicennistische Ansichten veranlafst und bestimmt waren. Avicenna hatte in seinem Werke de Naturalibus, de anima p. IV. c. 2 auch die Prophetie besprochen und dabei selbstverständlich seinen naturalistischen Standpunkt zur Geltung gebracht. Der Kampf gegen Avicenna und seine Anhänger erklärt uns auch die ausführliche Behandlung der Prophetie in den Quaestiones disputatae, den Quodlibetales und besonders in der Summa contra gentiles.

I.

Natur der Prophetie.

3. Prophetie bedeutet beim hl. Thomas nicht nur die Vorherverkündigung zukünftiger Dinge, sondern auch allgemein die Erkenntnis von Wahrheiten, die den Menschen von seiten Gottes erst bekannt gegeben worden sind. Nach dieser allgemeinen Auffassung der Prophetie fällt die Offenbarung aller übernatürlichen oder sonstwie den Menschen verborgenen Wahrheiten unter den Begriff der Prophetie. Das Princip der prophetischen Erkenntnis ist nämlich die Erleuchtung von seiten Gottes. Durch dieses Princip kann aber alles, Göttliches wie Menschliches, Geistiges wie Körperliches, erkannt werden; so erklärt sich der hl. Thomas, wenn er sagt: „Manifestatio enim, quae fit per aliquod lumen, ad omnia illa sese extendere potest, quae illi lumini subiiciuntur. (S. Th. II. II. q. 171. a. 3.) — Darum folgert er: prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinent ad fidem, et quantum ad altiora mysteria, quae sunt perfectorum, quae pertinent ad sapientiam. — Auch die Erkenntnis der geistigen Substanzen

in ihrer Beziehung zum Menschen und die eingegossene Lebensweisheit gehören zur Prophetie. (S. Th. II. II. Prol. zu q. 171.)

Prophet bedeutet daher beim hl. Thomas, wie übrigens auch in der hl. Schrift, soviel als Interpret der göttlichen Offenbarung oder als Organ, dessen sich Gott bedient, um den Menschen seine Offenbarungen mitzuteilen, mögen sich diese nun auf etwas Gegenwärtiges oder Zukünftiges beziehen.

4. Das Princip der infolge göttlicher Erleuchtung eintretenden Offenbarung ist, wie der hl. Thomas sagt, die erste Wahrheit, Gott selbst. — Principium eorum, quae divino lumine prophetice manifestantur, est ipsa veritas prima. — (S. Th. II. II. q. 171. a. 4.) — Das formelle und einheitliche Princip der prophetischen Erkenntnis ist also die Erleuchtung von seiten Gottes. Diese macht die Prophetie zu einer eigenartigen Gabe — formale in cognitione prophetica est lumen divinum, a cuius unitate prophetia habet unitatem speciei; licet sint diversa, quae per divinum lumen prophetice manifestantur. — (S. Th. II. II. q. 171. a. 3. ad 3.) — Es ist also eine und dieselbe Wahrheit Gegenstand der göttlichen Erkenntnis und der prophetischen Erkenntnis und Aussage: oportet igitur, eandem esse veritatem propheticae cognitionis et enuntiationis, quae est cognitionis divinae. — (S. Th. II. II. q. 171. a. 6.) — Jene Dinge, welche bereits natürlicher Weise erkannt werden können, werden infolge der göttlichen Erleuchtung vom Propheten noch vollkommener erkannt; Gott gibt den Menschen eben seine Erleuchtung, damit sie, gestützt auf die göttliche Erkenntnis, sich auch mit göttlicher, unfehlbarer Sicherheit über die Objekte der natürlichen Erkenntnis ein Urteil bilden. — (S. Th. II. II. q. 173 a. 2; q. 171 a. 3 ad 2.)

Wenn nun das Wesen der prophetischen Inspiration in der Erleuchtung von seiten Gottes besteht, so dürfen wir die Lehre von dem Princip der prophetischen Erkenntnis auch auf die ganze hl. Schrift anwenden, weil auch in dieser das formelle Princip in der Erleuchtung von seiten Gottes besteht, und es ist nur eine spekulative Reduktion, wenn der hl. Thomas sagt: omnis supernaturalis influxus ad prophetiam reducitur. — quaest. disp. de verit. q. 12 a. 3. —

5. Worin besteht nun diese Erleuchtung, durch welche Gott den Geist eines Menschen zur prophetischen Erkenntnis erhebt? Sie besteht darin, dafs Gott das Erkenntnisvermögen des Menschen erhebt und erhellt, damit derselbe die übernatürlichen Wahrheiten in sich aufnehme und erfasse, oder über das, was er bereits natürlicher Weise erkannt hat, ein übernatürliches Urteil

fälle. — S. Th. II. II. q. 173 a. 2; quaest. disp. de verit. q. 12, a. 7. — Da aber jede prophetische Inspiration in dem Sinne, in dem wir hier sprechen, nicht nur auf eine richtige Erkenntnis und Auffassung des Objektes gerichtet ist, sondern vor allem auf eine unfehlbar sichere Mitteilung an die Menschen, für welche die betreffende Offenbarung bestimmt ist, so folgt daraus, dafs zum Wesensbegriff der Prophetie nicht allein eine Erleuchtung des Geistes erfordert ist, sondern auch eine Beeinflussung der übrigen der Erkenntnis und dem Ausdruck dienenden Fähigkeiten. Deshalb fordert der allgemeine Begriff der Prophetie oder Inspiration:

1. eine Erleuchtung des Verstandes,
2. eine Bewegung des Willens,
3. eine Erhebung der Einbildungskraft, und
4. eine Bestimmung jener Fähigkeiten, die dem schriftlichen oder mündlichen Ausdrucke dienen.

6. Erstens ist zur Inspiration eine Erleuchtung des Verstandes erfordert.

Die Prophetie, so sagt der hl. Thomas, ist eine übernatürliche Erkenntnis oder eine übernatürliche Art und Weise zu erkennen: prophetia est quaedam supernaturalis cognitio. — quaest. disp. de verit. q. 12, a. 7. — Zur geistigen Erkenntnis sind aber zwei Dinge notwendig: Die Vergegenwärtigung des Objektes und das Urteil über das Objekt.[1]

Die Vergegenwärtigung geschieht entweder auf natürliche oder übernatürliche Art. Der Prophet verkündet nämlich entweder Dinge, die ihm auf natürliche Weise bekannt wurden, — dieser Art ist die Erzählung von Begebenheiten, deren Zeuge er selbst war, sowie aller auf natürliche Weise erkannter Wahrheiten — oder der Prophet teilt Wahrheiten mit, die ihm natürlicher Weise unbekannt waren und ihm nur vermittelst göttlicher Offenbarung bekannt wurden, wie die Prophezeiungen und rein übernatürlichen Wahrheiten.

Aus dem Gesagten erhellt aber klar, dafs zum Wesen der Prophetie im weiteren Sinne oder der Inspiration gar nicht erfordert ist, dafs ihr Gegenstand auf übernatürliche Weise vergegenwärtigt werde, sondern einzig, dafs der inspirierte Schriftsteller über den Gegenstand auf übernatürliche Weise

[1] Ad cognitionem duo requiruntur, sc. acceptio cognitorum et iudicium de acceptis. — quaest. disp. de verit. q. 12, a. 7. — cf. S. Th. II. II. q. 173. a. 2.

urteile. Die Vergegenwärtigung des Gegenstandes kann auch auf dem Wege der sinnlichen Wahrnehmung oder durch Beeinflussung der Einbildungskraft zustande kommen, nur das Urteil mufs immer der göttlichen Erleuchtung entspringen. Das Urteil ist eben der Abschlufs einer geistigen Erkenntnis, und kommt dieser erst vermöge des Urteils das Prädikat der Wahrheit zu.[1]

Damit eben ein Urteil übernatürlich sei, mufs es ein übernatürliches Princip zur Voraussetzung haben. Dieses übernatürliche Princip ist die göttliche Erleuchtung, weil das Objekt der Prophetie über der menschlichen Erkenntnis liegt. Darum ist auch das Princip der inspirierten Erkenntnis Gottes Wahrheit selbst: principium eorum quae ad supernaturalem cognitionem pertinent, quae per prophetiam manifestantur, est ipse Deus. S. Th. II. II. q. 171 a. 2.

Damit aber der Verstand das ihm in der Offenbarung vorzustellende übernatürliche Urteil zu fällen vermöge, bedarf er selbst einer inneren Erhebung, der Verstand mufs seinem Objekte gewachsen sein und selbst in die übernatürliche Ordnung gestellt werden; sonst ist sein Urteil nicht übernatürlich. Handelt es sich in einem besonderen Falle der Inspiration nur um eine übernatürliches Urteil, so ist im Verstande auch nur in dieser Hinsicht eine übernatürliche Erhebung notwendig: Iudicium igitur supernaturale Prophetae datur secundum lumen ei infusum ex quo intellectus roboratur ad iudicandum. De verit. q. 12 a. 7. Darum schliefst der hl. Thomas: sic igitur patet, quod prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam. S. Th. II. II. q, 173 a. 2. Ist aber das Objekt der Offenbarung ein an sich übernatürliches oder sonstwie natürlicher Weise unfafsbar, so müssen auch geistige Erkenntnisbilder von Gott eingegossen

[1] Per donum prophetiae confertur aliquid humanae menti supra id, quod pertinet ad naturalem facultatem, et quantum ad iudicium, per influxum luminis intellectualis, et quantum ad acceptionem seu repraesentationem rerum, quae fit per aliquas species. Horum autem duorum principalius est primum in prophetia: quia iudicium est completivum cognitionis. Et ideo si cui fiat divinitus repraesentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias (ut Pharaoni et Nabuchodonosor) aut etiam per similitudines corporales (ut Balthasar), non est talis censendus propheta, nisi illuminetur eius mens ad iudicandum; sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiae. Unde a quibusdam vocatur extasis prophetiae, sicut et divinatio somniorum. — Erit autem propheta, si solummodo intellectus eius illuminetur ad iudicandum etiam ea, quae ab aliis imaginarie visa sunt, ut patet de Joseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed, sicut Augustinus dicit, „maxime propheta est qui utroque praecellit". S. Th. II. II. q. 173 a. 2.

werden oder mit Hilfe der göttlichen Erleuchtung gewonnen werden: Visio intellectualis fit secundum aliquam similitudinem intelligibilem. Unde Augustinus dicit, quod „habet animus nonnullam speciei notae similitudinem“, quae quidem similitudo intelligibilis in revelatione prophetica quandoque immediate a Deo imprimitur, quandoque a formis imaginatis resultat, secundum adjutorium prophetici luminis; quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundum illustrationem altioris luminis. S. Th. II. II. q. 173. a. 2. ad 2.

Auf jeden Fall ist eine Erhebung des Verstandes erfordert, damit ein übernatürliches Urteil zustande komme.

Weil der Prophet oder inspirierte Schriftsteller nicht nur göttliche Dinge erfaſst sondern sie auch den Menschen mitteilt, so muſs auch sein intellektives Gedächtnis gestärkt werden, damit es die geistigen Erkenntnisbilder festhalten könne.

7. Zweitens ist zur Inspiration eine Bewegung des Willens erfordert.

Da bei jeder Inspiration der Mensch von Gott zu menschlichen Handlungen erhoben wird, die notwendiger Weise frei sein müssen, so gehört zum Begriff der Inspiration auch eine besondere Bewegung im Willen des inspirierten Menschen. Diese Bewegung oder Beeinflussung besteht in jener übernatürlichen Einwirkung Gottes, vermöge welcher der menschliche Wille zu einem Willensakte bestimmt wird, und zwar dahin bestimmt wird, das zu wollen, was er nach dem Willen Gottes wollen soll: also in unserem besonderen Falle der Prophetie etwas Übernatürliches zu wollen. Da aber das, was der Wille nach der Absicht Gottes frei wollen soll, dessen natürliche Kraft übersteigt, weil es eben ein übernatürliches Urteil ist, so muſs auch die aktive Kraft des Willens von Gott in die übernatürliche Ordnung versetzt und mit übernatürlicher Kraft versehen werden. So nur kann der Wille das vollbringen, wozu Gott ihn antreibt. Wenn aber der Wille durch eine übernatürliche Kraft verstärkt worden, vollzieht er unfehlbar, aber frei den göttlichen Ratschluſs, indem er, seiner Freiheit entsprechend, das frei will und thut, was Gott von ihm gethan wissen will, sowohl in Bezug auf die Substanz, als auch in Bezug auf die Art der Ausführung.[1]

8. Drittens ist bei der Inspiration eine Erhebung der Phantasie erfordert.

[1] Der hl. Thomas bespricht diesen Punkt in unserer Frage nicht besonders; seine Stellung ergibt sich indes aus seiner allgemeinen Lehre über den Willen, die wir als bekannt voraussetzen.

Die Vergegenwärtigung des Objektes geschieht entweder auf natürliche oder auf übernatürliche Art und Weise. Wenn auf natürliche Weise, so mufs unser Verstand durch den Gegenstand der Erkenntnis erst bestimmt werden, was nur durch Vermittlung der Phantasie geschehen kann. Da aber die prophetische oder inspirative Erleuchtung weiter führt als die abstraktive Kraft des wirkenden Verstandes (intellectus agens), so müssen die Phantasmen aufser der natürlichen Abstraktion noch eine weitere Erleuchtung und Vervollkommnung erfahren, damit sie ihren Zweck erfüllen können. Sie müssen erst in entsprechender Weise transformiert werden, um das eigenartige Objekt der Inspiration darstellen zu können. Der hl. Thomas sagt diesbezüglich: Quascumque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolute huiusmodi formas considerando; non tamen ut sint ordinatae ad repraesentandas intelligibiles veritates, quae hominis intellectum excedunt; sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis. S. Th. II. II. q. 173 a. 2 ad 3. — Ebenso klar drückt er sich de verit. q. 12 a. 7 ad 6 aus: Species illae, quae praeexistunt in vi imaginativa prophetae, prout ibi existunt non sufficiunt ad significationem rerum futurarum et ideo oportet quod divinitus aliter transformentur.

Ist aber die Vergegenwärtigung des Objektes eine übernatürliche, so geschieht sie entweder durch sinnliche oder durch intellektuelle Bilder. Sind die Bilder sinnliche, dann fällt die übernatürliche Vergegenwärtigung teilweise mit der Erhebung der Phantasie zusammen, indem aus den übernatürlich eingegossenen sinnlichen Bildern unmittelbar ein geistiges Erkenntnisbild gewonnen werden kann, wenn auch nur mit Beihilfe des übernatürlichen Erkenntnislichtes. — cf. de verit. q. 12 a. 7; S. Th. II. II. q. 173 a. 2.

Sind sie aber intellektuelle, unmittelbar dem Verstande eingegossene Bilder, so sagt der hl. Thomas, dafs die Bilder jener Dinge, die der Prophet in einem rein geistigen Schauen sieht, nicht erst in die Phantasie eingegossen zu werden brauchen, sondern es wird dann unter den bereits vorhandenen Bildern eine gewisse Gruppierung vorgenommen, wodurch die durch Wort oder Schrift zu verkündenden Dinge dargestellt werden. Aber auch diese sinnliche Darstellung und dieser Ausdruck des geistigen Erkenntnisbildes ist nach den Worten und Gründen des heil. Thomas ein Werk, respektive eine Folge des dem Geiste eingegossenen Lichtes und daher übernatürlich. Die Gründe sind die gleichen, wie die oben n. 6. genannten, und ergeben sich aus den Worten: sicut in eo qui ex signis scientiam accipit, signorum

cognitio est via ducens ad res ipsas: ita e converso in eo qui significat aliquid, cognitio rei significandae praesupponitur ad formationem signorum; non enim potest aliquis rei quam ignorat congrua signa adhibere. Quamvis igitur homo quilibet possit quaslibet imagines formare naturali virtute; tamen quod figurae formentur convenienter rei significandae, non potest fieri nisi ab eo qui rerum illarum cognotionem habet; et secundum hoc formatio imaginariae visionis in Propheta supernaturalis existit. de verit q. 12 a. 7. ad 5. Es ergiefst sich in diesem Falle vom Verstande aus das prophetische Licht auch in die Einbildungs- und Vorstellungskraft: in (utraque) prophetia fit derivatio luminis prophetici ab intellectu ad imaginationem, sed diversimodo: quia in illa prophetia quae dicitur tantum visionem intellectualem habere (wie in unserem Falle), tota plenitudo propheticae revelationis in intellectu percipitur, et exinde secundum intelligentis arbitrium in imaginativa congrue formantur imagines propter nostri intellectus naturam, qui sine phantasmatibus intelligere non potest. de verit. q. 12 a. 12 ad 2.

Eine Erhebung der Einbildungskraft ist daher nach dem hl. Thomas in der Inspiration immer notwendig, ob sie nun der Erhebung des Verstandes vorausgehe oder ihr nachfolge.

Nach einer tiefbegründeten Ansicht des englischen Lehrers hängt der mündliche Ausdruck so enge mit dem Phantasiebild einer Sache zusammen, dafs er als ein integraler Teil desselben zu betrachten ist.[1]

Der mündliche Ausdruck ist nur ein Wiederhall des Sinnenbildes, empfängt von diesem seine lautliche Gestaltung, weshalb auch unsere meisten Ausdrücke bildlichen Ursprungs sind. Daraus ergibt sich das ganz allgemeine Princip des hl. Thomas: Modus significandi sequitur modum intelligendi. Die Sprache, in welcher wir einen geistigen Gedanken zum Ausdruck bringen, hängt also von der Phantasie ab. Somit ist auch der Ausdruck der Offenbarung von der Gestaltung der Phantasie in der Inspiration bedingt. Die Phantasie leitet den inspirativen Einflufs hinüber bis zum mündlichen Ausdruck.

9. Viertens ist eine Beeinflussung und Bewegung der dem mündlichen oder schriftlichen Ausdrucke dienenden Fähigkeiten erfordert.

[1] Verbum quod voce perfertur ab interiori procedit quantum ad duo quae in verbo exteriori inveniuntur, sc. vox ipsa et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum. Et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit. S. Th. I. q. 34 a. 1.

Nach der Ordnung der menschlichen Kräfte befiehlt die Vernunft und führt der Wille ihre Befehle aus und leitet die niederen Kräfte. Der Umstand, dafs die Vernunft in der Inspiration unter göttl. Erleuchtung steht, ändert an dieser Thatsache nichts. Soll also die durch göttl. Erleuchtung gewonnene Erkenntnis mündlich oder schriftlich zum Ausdruck gebracht werden, so brauchen wir keine besondere Erhebung der dem Ausdruck dienenden Fähigkeiten anzunehmen. Es genügt jene Bewegung, die vom Willen und Verstande ausgeht. Und wie die Thätigkeit der vollziehenden Fähigkeiten frei ist, weil sie der Leitung des freien Willens untersteht, so ist sie auch übernatürlich, weil sie der Leitung des Willens untersteht, insofern dieser unmittelbar von Gott bewegt wird, während der Wille wiederum die ganze Thätigkeit der dienenden Fähigkeiten auf den Ausdruck der übernatürlichen Erkenntnis hinlenkt.

Der Einflufs Gottes erstrekt sich somit in der Inspiration, wenn auch durch Vermittlung der menschlichen Kräfte, bis herunter zu den niederen Kräften. Wir machen auf diesen Punkt der Lehre des hl. Thomas besonders aufmerksam, weil er gewöhnlich in der Frage über die Verbalinspiration übersehen wird. Der Aquinate spricht sich übrigens nicht ausdrücklich darüber aus. Die entwickelte Lehre ist aber eine evidente Folgerung aus seiner Lehre über das Verhältnis der verschiedenen Seelenkräfte und aus den bei der Frage über die Erhebung der Phantasie entwickelten Principien. Die Inspiration wird durch diesen psychologischen Zusammenhang zu einem einheitlichen, gut gegliederten und organischen Ganzen, was der Forderung der Menschennatur allein entspricht. Auf diese Weise allein ist auch die göttliche Erleuchtung allein das Formalprincip der Inspiration. Wir begreifen da auch leichter, wie die übernatürliche Offenbarung innerlich auf die Mitteilung an die Menschheit hingerichtet sein kann.

II.

Die Arten der Prophetie oder Inspiration.

(Im allgemeinen.)

10. Nachdem wir das Wesen der Prophetie im allgemeinen Sinne des Wortes oder der Inspiration erklärt und dabei gesehen haben, dafs sie besonders im übernatürlichen Urteil bestehe, gehen wir nun zu ihren besonderen Arten über, indem wir die unterscheidenden Merkmale der einzelnen Arten der Inspiration aufsuchen. Da der hl. Thomas sagt, dafs im Formprincip die

Inspiration auch ihr Einheitsprincip habe, kann ein Unterschied in der Art nur in einer verschiedenen Vergegenwärtigung des Objektes liegen. Dazu führt uns denn auch der hl. Thomas. cf. S. Th. II. II. q. 171 a. 3. ad 3.

Der Aquinate teilt die allgemeine Inspiration ein in die einfache Inspiration und in die Offenbarung im eigentlichen Sinne. Ein Objekt kann nämlich auf natürliche oder auf übernatürliche Weise vergegenwärtigt werden. Das, was der Prophet auf natürliche Weise erkennt, sei es durch eigenes Forschen, sei es durch irgend welche Mitteilung von seiten der Mitmenschen, ist Objekt der einfachen Inspiration. Was aber auf übernatürliche Weise erkannt worden ist, bezieht sich auf die eigentliche Offenbarung, deren Objekt jene Dinge sind, die der Erkenntnis des betreffenden Menschen den Sinnen wie dem Verstande nach fern liegen: Göttliches und Menschliches, Geistiges und Körperliches, Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges. Ist das Geoffenbarte ein kontingent Zukünftiges, so wird eine solche Offenbarung mit dem Namen Prophetie im strengsten Sinne bezeichnet. Der hl. Thomas sagt: Si lumen intellectuale alicui divinitus infundatur, non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad iudicandum secundum certitudinem veritatis divinae ea quae humana ratione cognosci possunt, sic talis prophetia intellectualis est infra illam quae est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem: cuiusmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum; qui etiam ex hoc specialiter dicuntur prophetae, quia prophetico officio fungebantur. Unde ex persona Domini loquebantur, dicentes ad populum: „Haec dicit Dominus", quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt; quorum plures loquebantur frequentius de his quae humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adiutorio tamen divini luminis. S. Th. II. II. q. 174, a. 3, ad 3.

Noch einen anderen Unterschied stellt der hl. Thomas zwischen Offenbarung und einfacher Inspiration auf. In der einfachen Inspiration unterscheidet nämlich der Prophet nicht immer scharf, ob er dies oder jenes aus göttlichem oder eigenem Antriebe denke. Anders in der eigentlichen Offenbarung im strengen Sinne; hier ist sich der inspirierte Schriftsteller der Offenbarung bewufst und hat darüber göttliche Gewifsheit. Den Grund erfahren wir, wenn der hl. Thomas sagt: Mens prophetae dupliciter a Deo instruitur: uno modo per expressam revelationem; alio modo per quendam instinctum occultissimum „quem nescientes humanae mentes patiuntur", ut

Augustinus dicit. De his ergo quae expresse per spiritum prophetiae propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, et pro certo habet quod haec sunt divinitus sibi revelata; . . . alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quae dictis prophetarum innititur, certa non esset . . . sed ad ea quae cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet, ut non plene discernere possit, utrum haec cogitaverit aliquo divino instinctu vel per spiritum proprium. — S. Th. II. II. q. 171. a. 5. — Der hl. Thomas erklärt dies damit, dafs er sagt: nam cum mens prophetae movetur ad aliquid aestimandum vel apprehendendum, quandoque quidem adducitur ad hoc quod solum apprehendat rem illam; quandoque autem ulterius ad hoc quod cognoscat haec sibi esse divinitus revelata. S. Th. II. II. q. 173, a. 4.

Deshalb ist nach dem hl. Thomas unter Offenbarung (revelatio) im strengeren Sinne die Kundmachung einer Wahrheit zu verstehen, die jenem, dem dieselbe zuteil wird, noch unbekannt war, wobei sowohl die Vergegenwärtigung des Objektes als das Urteil über dasselbe übernatürlich sind und damit noch die Sicherheit über die Thatsache einer göttlichen Offenbarung und über die Wahrheit des Geoffenbarten verbunden ist.

Die einfache Inspiration ist zwar mit einem übernatürlichen Urteil verbunden, aber ohne übernatürliche Vergegenwärtigung des Objektes. Sie ist darum in der Gattung der Offenbarung etwas Unvollkommenes; sie ist unvollkommen, weil die Vergegenwärtigung nicht übernatürlich, sie gehört aber doch zur Offenbarung, weil die durch die natürliche Kraft unseres Verstandes erkennbaren Objekte unter der inspirativen Erleuchtung mit gröfserer Klarheit und Sicherheit erkannt werden. cf. de verit. q. 12 a. 3; S. Th. II. II. q. 171, a. 5.

Darum verhält sich die einfache Inspiration zur eigentlichen Offenbarung wie das Unvollkommene zum Vollkommenen und in gewisser Beziehung wie die Gattung zur Art.

III.

Die biblische Inspiration.

11. Die Unterstützung der Erkenntnis durch göttliche Erleuchtung, die, wie wir sagten, das Wesen der Prophetie im allgemeinen ausmacht, tritt ebenso in der einfachen Inspiration als in der Offenbarung ein. Sie ist auch der wesentliche Punkt in der biblischen Inspiration. Die Erkenntnis einer Wahrheit und das Urteil über dieselbe geht ja dem Aufschreiben derselben voraus. Die biblische Inspiration fügt aber zur einfachen Inspiration

oder auch zur eigentlichen Offenbarung noch den Antrieb hinzu, kraft dessen das Organ der Offenbarung zum Schreiben bewegt wird, ebenso begleitet eine besondere Einwirkung den Akt des Schreibens. Dieser Antrieb und diese Einwirkung bleiben sich gleich, ob der biblische Schriftsteller natürliche oder übernatürliche Wahrheiten aufzeichnet.

12. Die biblische Inspiration scheint daher nach dem heil. Thomas folgendermafsen zu definieren zu sein: Sie ist ein von Gott ausgehender, übernatürlicher Einflufs, der die Fähigkeiten des Menschen erhebt und bewegt, damit zum Nutzen und Besten der Kirche dasjenige aufgezeichnet werde, was Gott will und nur das, was Gott will und so wie er es will. Wie als eine Folgerung erscheint die Erklärung des Vatikanischen Konzils, wenn es sagt: „Die Kirche sieht nicht deshalb die hl. Bücher für heilig und kanonisch an, weil sie etwa ausschliefslich von menschlicher Thätigkeit verfafst und dann von ihr approbiert worden seien, auch nicht deshalb allein, weil sie die Offenbarung ohne Irrtum enthalten, sondern deswegen, weil sie unter Antrieb des hl. Geistes verfafst, Gott zu ihrem Urheber (Verfasser) haben und die Bücher als solche der Kirche übergeben worden sind.“ Const. dogm. sess. III. c. 2. Denzinger, Ench. n. 1636.

13. Wir haben also in der biblischen Inspiration die Thatsache, dafs eine Schrift zwar von menschlichen Schriftstellern verfafst wird, aber dafs diese so sehr unter dem Einflusse der göttlichen Erleuchtung und des göttlichen Wollens stehen, dafs Gott als der Urheber und Verfasser der Schrift zu betrachten ist. Dies betont Leo XIII. in der Encyklika „Providentissimus Deus“, wenn er sagt, dafs sowohl Gott als auch die Menschen Verfasser der hl. Schrift seien. „Ipse Deus supernaturali virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quae ipse iuberet et recte conciperent et fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent, secus non ipse esset auctor sacrae scripturae universae.“

Der hl. Thomas formuliert diese Wahrheit in der Form: „Auctor principalis sacrae Scripturae est Spiritus Sanctus; homo autem est auctor instrumentalis.“ Quodl. VII. a. 14 ad 5.

Die Ursache der hl. Schrift ist also eine zweifache: eine principale und eine instrumentale, Gott und der Mensch. „Die principale Ursache“, so sagt der hl. Thomas, „handelt kraft der eigenen Form, der auch die Wirkung verähnlicht wird, wie z. B. das Feuer infolge seiner Hitze erwärmt. Die instrumentale Ursache aber handelt nicht kraft ihrer eigenen Form, sondern dadurch, dafs

sie von der principalen Ursache bewegt wird. Deshalb ist auch die Wirkung nicht dem Instrumente, sondern der hauptsächlichen Ursache ähnlich, wie ja der Tisch nicht dem Beile verähnlicht wird, sondern jener Idee, die dem Arbeiter vor Augen schwebt." S. Th. III. q. 62 a. 1. — „Das Instrument aber hat zwei Thätigkeiten: eine instrumentale, der zufolge dasselbe nicht durch eigene, sondern durch die von der hauptsächlichen Ursache erhaltene Kraft thätig ist, und eine eigene, die dem Instrumente gemäfs der eigenen Form zukommt. So ist es dem Beile eigen, infolge der Schärfe Holz zu spalten; einen Tisch aber zu verfertigen, ist ihm nur insofern zuzuschreiben, als es Werkzeug der Kunst ist. Aber nur dadurch, dafs das Instrument selbst thätig ist, vollzieht es seine instrumentale Handlung; wie auch das Beil nur dadurch, dafs es spaltet, einen Tisch herstellt." S. Th. III. qu. 62. a. 1, ad 2. — Die göttliche Inspiration in der heil. Schrift ist also eine Teilnahme an der Kraft Gottes, ein Einflufs oder eine Bewegung, die unmittelbar von Gott ausgeht, in die hl. Schriftsteller übergeht, solange andauert, als die hl. Schriftsteller ihr Amt ausüben, d. h. solange, bis ein vollkommenes Abbild der Idee Gottes, als der Hauptursache, mündlich oder schriftlich hergestellt ist. Trotzdem bleibt dabei die eigene Natur des Instrumentes nicht unthätig, da sie ja nur dadurch, dafs sie selbst thätig ist, ihre instrumentale Aufgabe erfüllt, und somit nur dadurch eine Mitursache, ein Instrument wird. Nun wird aber in der Inspiration der heil. Schrift der Schriftsteller hauptsächlich ein instrumentaler Verfasser genannt, wie die Kirche und die hl. Väter ausdrücklich lehren. Folglich wird auch der inspirierte Schriftsteller wahrhaft von Gott als eigentliche, instrumentale, nicht mechanische, sondern vernünftige Ursache verwendet, die zugleich mit Gott ein Werk vollführt und zwar mit eigener Mitwirkung, wie es eben einem mit Verstand und Willen begabten Instrumente zukommt. Dem Verstande und dem Willen dienen dann die niederen Erkenntniskräfte, besonders das Vorstellungsvermögen; ferner die dem mündlichen oder schriftlichen Ausdrucke dienenden Kräfte. Unter dem inspirativen Einflusse Gottes beteiligen sich alle Kräfte, entsprechend ihrer natürlichen Anlage, Ausbildung und ihren individuellen Beschaffenheit, seien sie nun angeboren oder erworben.

Wie also unter dem Drucke der Hand des Arbeiters das Beil vermöge seiner Schärfe schneidet, so wirkt auch der heil. Schriftsteller unter der Inspiration Gottes: er setzt freie Willensakte, denkt, ruft sich vieles ins Gedächtnis zurück, formt Bilder

in der Phantasie, und bildet den schriftlichen Ausdruck. Dies alles vollbringt der hl. Schriftsteller in einer seiner Natur, seinem Stande, seinen angeborenen oder erworbenen Fertigkeiten entsprechenden Weise, unter der Inspiration Gottes, die alle Kräfte gemäfs der eigenen Natur berührt und bewegt. Daher stammt die wunderbare Verschiedenheit und vollkommene Einheit des Werkes Gottes. Alles, was wir in der hl. Schrift finden, hat der inspirierte Verfasser auch selbst gewollt, gedacht, sich in die Erinnerung zurückgerufen, sich vorgestellt und geschrieben, aber so, dafs es in seiner ganzen Thätigkeit auch nicht einen Akt gab, zu welchem der hl. Schriftsteller nicht von Gott bewegt worden wäre, und nicht Gottes Werk ausgeführt hätte. Die ganze hl. Schrift wird darum Gott als ihrem hauptsächlichen Verfasser zugeschrieben, nach dessen Idee dieselbe angefertigt wurde. Aber das ganze Werk ist andrerseits auch wieder ganz ein Werk des Schriftstellers. — Und wie wir in der hl. Schrift nichts finden, was der inspirierte Schriftsteller nicht auch selbst durch sein Wollen, Denken, Erinnern, Vorstellen und Schreiben hervorgebracht hätte, so gibt es auch keinen Augenblick, in welchem der hl. Schriftsteller nicht unter dem Einflusse Gottes gestanden hätte und am Werke Gottes mitgearbeitet hätte. Darum wird auch das ganze Werk sowohl Gott als dem Menschen zugeschrieben, aber, wie der Ferrariensis bemerkt, auf verschiedene Weise: Gott, insofern er aus eigener Kraft wirkt, dem Menschen aber, insofern er in der Kraft eines anderen wirkt.[1]

Schlufs.

14. Nach dem hl. Thomas ist also Gott der Verfasser der hl. Schrift, indem er deren Aufzeichnung bewirkt und sich dazu eines inspirierten Schriftstellers bedient, wie ein menschlicher Schriftsteller (nur zum Vergleiche sei es gesagt) die Feder benützt. Daher, so schliefsen wir, unterstehen in der hl. Schrift nicht nur die Wahrheiten, sondern auch die sie bezeichnenden Worte der Inspiration.

15. Es ist aber zu bemerken, dafs die göttliche Mitwirkung so mit den geschaffenen Ursachen thätig ist, dafs sie ihnen nicht allein die zum Handeln nötigen Kräfte verleiht und erhält, son-

[1] Non enim sic idem effectus attribuitur causae naturali et divinae virtuti, quasi partim a Deo partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus. Ferrariensis, Comm. in c. gent. III. c. 17.

dern diese auch bewegt und der Thätigkeit übergibt, allerdings nach deren natürlichen Beschaffenheit. Gott bedient sich des hl. Schriftstellers als eines Werkzeuges, nicht wie eines Griffels, sondern insofern er mit Verstand und Willen begabt ist, der eigentümlichen Thätigkeit des Propheten unbeanstandet, der nach verschiedenen Anlagen auch verschiedenen Stil anwendet. Ist nun die intellektuelle Beschaffenheit des Schriftstellers eine solche, dafs das Aufzeichnen auf göttlichen Antrieb hin Mühe, Untersuchungen, Nachtwachen u. dgl. erfordert, so steht dies mit der biblischen Inspiration nicht im Widerspruch, vielmehr ist dies mit ihr verbunden, vorausgesetzt, Gott wolle sich dieses Schriftstellers als eines nach seiner natürlichen Beschaffenheit handelnden Instrumentes bedienen, um durch dasselbe sein Wort aufzuzeichnen, wie Zanecchia richtig bemerkt. Deswegen ist es auch nicht zu verwundern, wenn wir in der hl. Schrift auf Unvollkommenheiten des Stiles, auf dunkle Begriffe stofsen: Dies alles bringt die Bildungsstufe des Schriftstellers mit sich. Auch sind dies nicht so sehr Wirkungen Gottes, als vielmehr Übelstände, wie es die Verwendung eines unvollkommenen Instrumentes mit sich bringt. Diesbezüglich sagt der hl. Thomas: „quia causa prima magis influit in effectum quam secunda, ideo quidquid perfectionis est in effectu, principaliter reducitur ad primam causam; quod autem est de defectu reducendum est in causam secundam, quae non ita efficaciter operatur sicut causa prima." De pot. q. 3, a. 7. ad 15. Überdies treten diese Umstände nicht gegen den Willen Gottes ein; will sich nämlich Gott eines ungebildeten Menschen bedienen, damit er das Wort Gottes verkünde, so will er auch per accidens alle jene Übelstände, wie sie die Verwendung eines solchen Werkzeuges zur Folge hat. cf. Cajetan. Comm. ad S. Th. I. q. 19 a. 8.

ST. DIONYSIUS AREOPAGITA, NICHT PSEUDODIONYSIUS.

Von P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. Cap.

Die sehr zeitgemäfsen „Forschungen zur Christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte" (Mainz, Kirchheim) bringen als 2. und 3. Heft des I. Bandes eine litterarhistorische Untersuchung

von Repetent Dr. Hugo Koch (Tübingen): „Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen." Der Titel gibt ganz deutlich des Buches Teile an: I. Pseudodionysius und der Neuplatonismus. II. Pseudo-Dionysius und das Mysterienwesen. Demnach erwidern wir in 2 Artikeln. Zunächst also zu: „Pseudo-Dionysius und der Neuplatonismus."

Die Einleitung (S. 1—8) bringt Bemerkungen „zum Stande der Areopagitischen Frage". „In den merkwürdigen Zeiten des Kampfes zwischen Griechentum und Christentum, speciell der neuplatonischen Philosophie und der christlichen Theologie, beschuldigte man einander der Entlehnung oder, wie man auch weniger zart sich ausdrückte, des Diebstahls." Die Neuplatoniker werden den Kirchenvätern gegenüber gestellt. Beiderseits sollen Übertreibungen gemacht sein und die Wahrheit in der Mitte liegen. „Bezüglich des Verhältnisses von Neuplatonismus und Christentum hat man sich im allgemeinen dahin verständigt, dafs eine Wechselwirkung stattgefunden hat, wobei freilich im einzelnen Falle die Entscheidung darüber schwer fällt, wer der gebende Teil sei und wer der empfangende." (S. 2.) Beim Vergleich der „Entlehnung" seitens der Neuplatoniker und der Kirchenväter wird die Verschiedenheit des entlehnten Gegenstandes übersehen. Etwas anderes ist die „Methode" als der „Wahrheitsgehalt". Zudem sind die Neuplatoniker Christenfeinde, mehr oder weniger erbittert; die Väter aber vom Geiste Gottes erleuchtete Männer, welche ungescheut anerkennen, was Wahres auch bei ihren Gegnern sich findet: Bei ihnen hat man die goldene Mitte und damit auch die Wahrheit zu suchen. Keiner der Väter betrachtete irgend ein philosophisches System als Regel und Mafsstab seines Denkens, sondern den Glauben allein. Mochten sie sich der Philosophie des Plato oder der des Aristoteles zuneigen, mit Hilfe des Glaubens reinigten sie das System bestimmter Philosophen und zeigten, was darin Wahres und Falsches war. Sie benützten die philosophischen Ausdrücke und Lehrsätze nur, um die angegriffenen Glaubenswahrheiten dem menschlichen Verstande leichter zugänglich zu machen. Man behauptet, dem Christentum sei so viel Neuplatonisches zugeflossen, bei einzelnen Denkern, ja Richtungen soviel, dafs man fragen könne, ob nicht mehr das Christliche in den Neuplatonismus, als das Neuplatonische in das Christentum eingeflossen sei. In Wahrheit aber ist es nicht das Christentum, sondern immer nur die Häresie, die aus dem Neuplatonismus ihre Ideen und Grundsätze schöpfte. Der Neuplatonismus ist die Reaktion

der heidnischen Philosophie, soweit sie es verschmähte, das Opfer des Gehorsams zu bringen, gegen das Christentum. Das Christentum verkündete Versöhnung, Verbindung mit Gott, ewiges Leben in Gott, jedoch als Frucht demütigen Glaubens und kindlicher Unterwerfung. Die neuplatonische Philosophie glaubte dasselbe der Menschheit darbieten zu können als Frucht natürlicher Selbstthätigkeit, freier innerer Beschaulichkeit. Der stolze Gedanke einer in und durch die Vernunft selbst stattfindenden unmittelbaren göttlichen Erleuchtung, welcher Aristoteles wie Plato fern lag, wurde dem christlichen Begriff der göttlichen Offenbarung unterstellt und entgegengesetzt. Die neuplatonische Philosophie schliefst jede Beeinflussung des Christentums aus, stellt sich vielmehr dar als dessen schroffen Gegensatz (dies. Jahrb. II. S. 190).

Im Neuplatonismus raffte die alte Philosophie ihre letzte Kraft zusammen, das geistig immer mehr sinkende Heidentum aufrecht zu erhalten. Er stellte sich die Aufgabe, in den verschiedenen philosophischen Systemen der Vorzeit wie in den Volksreligionen eine innere wesentliche Einheit bei aller Verschiedenheit der äufseren Formen und ornamentalen Beiwerke nachzuweisen, zu zeigen, dafs in allen Wahrheit sei, sie sich gegenseitig ergänzten, keineswegs die gegnerischerseits darin gefundenen Widersprüche in sich trügen, dafs alle heidnischen Kulte verschiedene Offenbarungsweisen derselben Gottheit, die eine Philosophie mit der einen Religion zu einem Ganzen zu verschmelzen sei. Die Läuterung des volkstümlichen Götterglaubens sollte erfolgen: 1. durch Zurückführung aller Religionssysteme auf die allen gemeinsamen Grundwahrheiten; 2. durch innige Verbindung derselben mit der Philosophie; 3. durch Zuhilfenahme christlicher Lehrstoffe; 4. durch allegorische Deutung der Mythen, welche als dichterische und geistvolle Hülle verborgener Wahrheiten erschienen (Hergenröther, KG. (3) I. S. 146). Des Plotinus Schüler Porphyrius aus Tyrus († 304 zu Rom), obschon vielfach von christlichen Ideen erfüllt, schrieb 15 Bücher gegen die Christen. Er nahm die meisten seiner Einwendungen aus dem A. und N. Testament, suchte Widersprüche zwischen den Aposteln nachzuweisen, bekämpfte die Darstellung des Lebens Jesu und seiner Wunder, die Dogmen von der Auferstehung und von der Ewigkeit der Höllenstrafen. Voll Hafs gegen das Christentum, suchte er die heidnische Götterlehre, wie sie besonders in den Orakelsprüchen sich fand, als der Vernunft und der wahren Philosophie ganz entsprechend nachzuweisen, während er die Ungereimtheiten der Mythen durch physikalische

und allegorische Auslegungen aus dem Wege zu räumen suchte. Vielen Neuplatonikern war Christus ein Weiser und Theurg, das Christentum aber eine Verfälschung seiner ursprünglich mit der platonischen ganz übereinstimmenden Lehre, welche seine Schüler mifsverstanden haben sollen, die ihn fälschlich zu Gott gemacht; nur soll Christus darin gefehlt haben, dafs er an das Judentum anstatt an das Heidentum sich anschlofs. Aus den auch von Juden gebrauchten orphischen Schriften und aus Hermes Trismegistos suchten die Heiden, so gut wie aus ihren Orakeln, Beweismomente gegen das Christentum zu entnehmen, während auch die Schriften des Juden Philo viel benützt wurden (a. O. S. 148). Durch Auswahl der besten aus allen bisherigen Philosophieen und unter Zuhilfenahme orientalischer, selbst jüdischer und christlicher religiöser Vorstellungen sollten die alten Religionsmythen geläutert, die Sittenlehre entsprechend reformiert und so gleichsam eine religiöse Philosophie oder vielmehr eine philosophische absolute Religion konstruiert werden, welche die christliche Religion ersetzen, überwinden und verdrängen könnte (KL. (2) Herder, Freiburg; Artikel: „Neuplatonismus" Sp. 195). Der im Wesen des Neuplatonismus liegende Gegensatz gegen das Christentum entwickelte sich bei Porphyrius bereits zu direkter Feindseligkeit und offenem Kampfe (a. O. Sp. 207). Somit ergibt sich auch aus dem grundverschiedenen Zwecke der Neuplatoniker und der Kirchenväter wie von selbst ganz leicht, wer der gebende Teil sei und wer der empfangende.

Ganz mit Recht, durchaus gemäfs dem gegensätzlichen Verhältnis des Neuplatonismus zum Christentum, „ruhte gerade auf Proklus, dem letzten Neuplatoniker von Bedeutung (410—485), in alter und neuer Zeit der Verdacht, die Dionysischen Schriften in ergiebigster Weise benützt zu haben". Mit Laurentius Valla begann eine neue Richtung. Nun wollte man erkannt haben, „dafs jene Schriften nach Form und Inhalt unmöglich dem apostolischen Zeitalter angehören können". Eine blofse Behauptung ist dies, für welche man den Beweis bisher schuldig geblieben ist. Damals fing man eben an, den durchaus übernatürlichen Ursprung des Christentums aus dem Auge zu verlieren. Es begann die rationalistisch-evolutionistische Auffassung von der Entstehung des Christentums und seiner Theologie. Grade diese Richtung kann sich mit dem Bekehrten vom Areopag, dem grofsen Schüler des hl. Völkerapostels Paulus, als Verfasser der genannten Schriften nicht befreunden, weil er ihr schärfster Gegner ist. In Beurteilung der Kirche Gottes, des Christentums, ist jener Richtung mafsgebend das Privaturteil, die menschliche

Vernunft, die Natur; dem Areopagiten aber der Glaube, die göttliche Vernunft, die veritas prima, Gott.

Die Kirche Gottes, das Christentum, ist eine übernatürliche Thatsache. Übernatürlich ist der Ursprung, übernatürlich die Mittel, übernatürlich die Zweckvollendung. Eine Thatsache kann nicht richtig gewürdigt werden, wenn deren innerste Natur, ihr eigentliches Wesen, verkannt wird. Für die Betrachtung des Christentums oder der Kirche mufs vorausgesetzt werden die übernatürliche Kraft dessen, welcher die Vollendung seinem ganzen Wesen nach ist. Christentum ist durchaus gleichbedeutend mit Kirche. Denn die da wirkende Kraft ist eine ganz einfache. Sie ist eben dadurch ausgezeichnet und von allen übrigen Kräften geschieden, dafs sie allumfassend ist und zugleich bis zur gröfsten und tiefsten Einheit vordringt, so dafs ein Dienen zu weiterer Vollendung nicht mehr möglich ist. Im Christentum eben soll diese Kraft sichtbar hervortreten vor aller Welt. Sie mufs also zunächst eine Einheit unter den Menschen herstellen, welcher alle Menschen anhangen, in welcher alle Menschen und die ganze sichtbare Natur ihre endgültige Vollendung finden können. Dies gehört zum Wesen dieser Kraft. Sagen, das Christentum zerfalle in verschiedene Kirchen, widerspricht dem innersten Wesen des Christentums. Der einen, übernatürlichen Kraft nach kann Christentum und Kirche in ihrer Einheit nie getrennt werden. Man kann keiner Kraft und am wenigsten der übernatürlichen zumuten, sich selbst zu verleugnen; hier das zu leugnen, was sie dort behauptet, hier das zu wirken, was sie dort zu hindern sucht.

Eine Entwicklung kann nie stattfinden in der übernatürlichen Kraft selber. Im Gegenteil ist diese Kraft der unmittelbare Ausdruck jenes Wesens, welches ein allumfassendes Vermögen hat und zugleich mit innerster Notwendigkeit einzelnes Wirklichsein ist. In ihr liegt alle Entwicklung von vornherein vollendet da. In ihr ist nichts der Entwicklung zugänglich; inhaltlich ist sie ganz und gar vollendet. Nur dem Umfange nach kann bei der übernatürlichen Kraft von Entwicklung die Rede sein, indem die natürlichen Kräfte ihr in immer ausgedehnterem Mafse unterthan und von ihr durchdrungen wurden. Denn Freiheit wohnt ihr inne; sie wirkt und schafft, wo des Allerhöchsten Wille dies bestimmt. Die Kirche Jesu Christi war von Anfang an in vollendeter Weise nach allen Seiten hin offenbart. Im Verlaufe der Jahrhunderte hat sich diese Vollendung stets in sichtbarer Weise, nach irgend welcher Seite hin, weiter ausgebreitet, gröfsere Kreise ergriffen, sich

immer mehr herabgelassen zur Schwäche der natürlichen Kräfte, um diese alle unserer Vollendung dienen zu lassen. Mit dem Beginne des Christentums trat deutlichst hervor sein Grundunterschied von allen anderen vermeintlichen Heilsanstalten: es war gegründet auf eine übernatürliche Kraft und lebte aus einer übernatürlichen Kraft heraus. Mit dieser Thatsache haben die Apostel gerechnet, als sie es verkündeten; mit dieser einmal bestehenden Thatsache mufs jeder rechnen, welcher in seinen entsprechenden Erwägungen dem Christentum gerecht werden will (vgl. Schneider: Apostol. Jahrhundert I. Einleitende Gesichtspunkte. Regensburg 1890).

Christus der Herr hat die Apostel ausgewählt, auf dafs sie in der Kirche selbst die Träger aller Belehrung bis in die spätesten Zeiten würden. In den Aposteln war die Fülle übernatürlicher Kenntnis. Sie hatten das tiefste Verständnis der Glaubenslehre. Die diesbezügliche Lehre der hl. Väter fafst kurz der Aquinate (Sum. Theol. 2. 2. qu. 1. a. 7. ad 4) zusammen mit den Worten: „Illi qui fuerunt propinquiores Christo vel ante, sicut Joannes Baptista, vel post, sicut Apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt.“ Deshalb betrachtet es Bannez (in l. c.) als einen Irrtum im Glauben, wenn jemand behaupten wolle, es sei der Glaube der Apostel nicht so vollkommen oder nicht so ausdrücklich (explicite) gewesen, wie der unsrige. Suarez (de fide disp. II. sect. 6. n. 10) schreibt: „Doctores Ecclesiae posteriores Apostolis fuisse sapientiores in fide vel habuisse illam magis explicitam, quam ipsi Apostoli, dici non potest, et a theologis communiter reprobatur, etiam tanquam temerarium.“ Die Apostel unterscheiden sich von allen nachfolgenden Lehrern der Kirche dadurch, dafs jeder von ihnen die ganze Heilswahrheit so explicite erfafste, wie kein späterer Lehrer mehr, keineswegs obscure et generaliter und in exemplis, sowie auch das Verständnis der Glaubenslehre mit der Autorität verband, es in bindender, die ganze Kirche verpflichtender Weise vorzulegen, was später in dieser Weise nicht mehr der Fall war. Auf Grund des eigenen Verständnisses durfte und darf kein Papst etwas zu glauben vorschreiben, sondern nur auf Grund der Lehre der Apostel.

Von den Aposteln empfing der Areopagite. In seinen Werken erhält die Tradition der katholischen Lehre einen hervorragenden Glanz. In denselben kann man die Tradition als wissenschaftliche und schriftlich niedergelegte offenbar verfolgen bis zu den Aposteln. Bei diesem grofsen Dionysius treten alle Umstände zusammen, dafs er als Eckstein der katholischen Über-

lieferung dastehe. Er war eingeweiht in alle Tiefen der Philosophie. Er war Hörer des hl. Völkerapostels Paulus und kannte aus persönlichem Umgange andere Apostel. Er bewies die Heiligkeit seines Lebens durch den Martertod. Die Philosophie und klassische Wissenschaft war damals auf glänzender Höhe. Die Umbildung der erhabenen Weisheit Platos in den Neuplatonismus hatte noch nicht stattgefunden. Da mufste die Sehnsucht Platos nach einer Offenbarung der Gottheit in den unversieglichen Bächen der geoffenbarten himmlischen Weisheit des Kreuzes ihre volle Freude und Befriedigung finden. Da mufste die natürliche Wahrheit das Gewand ihrer Schwäche ablegen und, bekleidet mit dem aus der Ewigkeit heraus strahlenden Lichte, ihre Augen öffnen für ungeahnte Lichtkreise.

Die übernatürliche Wahrheitsfülle wurde nach St. Paulus in den zwei Principien erfafst: „Deum esse“ und „remuneratorem esse“; oder wie St. Thomas sagt: 1. Die Dreieinigkeit, als Ausgangspunkt aller notwendigen Wahrheiten; 2. die Menschwerdung, als Ausgangspunkt aller von der freien Güte Gottes abhängigen Wahrheiten. Grade nun in diesen beiden Principien fafste der hl. Dionysius die ganze übernatürliche Offenbarung zusammen: Wir müssen preisen Gott als Dreieinigen, welcher von allem die einheitliche Ursache ist; und dann besonders die Wirkung seiner Güte für uns Menschen hervorheben, kraft deren die eine der drei Personen Mensch geworden ist (Div. nom. c. 2). In der Lehre des Areopagiten über die Dreieinigkeit ist überreiche Fülle gegeben, um alle späteren Lehrentscheidungen abzuleiten. In der Bildung eines jeden Wortes scheint der St. Paulus-Schüler die ganze Lehre vor Augen gehabt zu haben. Nie ist etwas vergessen; nie etwas zu viel, was später bei Behandlung eines andern Punktes beschränkt werden müfste. In seinen Ausdrücken tritt so recht deutlich das Leben in der übernatürlichen Offenbarung hervor. Des Areopagiten Schriften waren, im Unterschiede von den Schriften der andern apostolischen Väter, nur für die Vorsteher der Kirche geschrieben. Diese sorgten dafür, dafs die darin enthaltene Lehre in ihrer Predigt einen populären Ausdruck fand. Mit der geistigen Fortpflanzung des entsprechenden vollen Verständnisses der apostolischen Lehre selbst aber ging es in der hl. Kirche wie beim natürlichen Wissen. So erreichte z. B. von Sokrates) Schülern keiner die Universalität des Meisters. Der eine wurde Autorität in der abstrakten Spekulation; der andere zeichnete sich aus durch die vollendete Form der Darstellung; der dritte war ein besonders eifriger Forscher in der Ethik. So blieb wohl

das Verständnis des Meisters als Inhalt der ganzen Lehre bestehen; aber die Tiefe der Auffassung des Meisters wird immer mehr vermifst. Der Meister schaute nämlich klar alles zusammen in wenigen allgemeinen Principien. Gegebenenfalls hätte er sogleich mit gröfster Leichtigkeit seine Anwendung auf jeden beliebigen Stoff machen und ohne weiteres auftauchende Zweifel lösen können.

Die vornicänischen Väter haben offenbar die richtige Lehre. Aber dieselbe ist gleichsam nicht so recht aus dem Vollen geschöpft. Hie und da wird die eine Seite zum scheinbaren Nachteil der andern zu viel hervorgehoben. Die eine Stelle desselben Vaters ist klarer als die andere. Der Ausdruck ist oft nicht scharf genug; wahrscheinlich wegen der mehr volkstümlichen Schreibweise. Über die einzelne Stelle können Zweifel entstehen, wenngleich die Lehre im ganzen korrekt ist und die eine Stelle durch eine andere erklärt werden kann. Schliefslich bedarf es bei der kirchlichen Autorität der Gnadenhilfe des hl. Geistes, um dessen Sprache recht zu verstehen. So zerteilt sich gewissermafsen der Glanz der apostolischen Zeit, des Areopagiten, mehr und mehr. Soweit es der menschlichen Vernunft zugänglich wird, bricht sich das Licht der Offenbarung immer mehr in kleinere Stücke: „mittit crystallum suum sicut buccellas.“ Die beiden Pole der Entwicklung nähern sich gleichsam nach und nach. Ist in dem einheitlichen Verständnisse und im innern tiefen Durchdringen der Heilslehre stets ein Fallen vorhanden, so nimmt anderseits die Teilnahme am wahren Verständnisse immer mehr zu. Die Bissen werden kleiner, aber auch leichter verdaulich. Die kirchliche Autorität erklärt einzelnes immer deutlicher, so dafs auch die Kurzsichtigsten den Gegenstand des Glaubens eindringlicher vor Augen haben.

In der apostolischen Zeit standen sich die beiden Pole der Dogmenentwicklung scharf gegenüber. Das tiefste Verständnis der Offenbarung Christi war in den Aposteln und ihren unmittelbaren Schülern. Anderseits durfte die christliche Wahrheit der breiten rohen Volksmasse nur in den allgemeinsten Umrissen gepredigt werden, um Mifsverständnisse fern zu halten. Das Heidentum hielt die Herrschaft über die Volksmassen für um so sicherer, je weniger Kenntnisse diese hatten. Die hl. Kirche dagegen suchte zunächst dieser rohen Unwissenheit des Volkes zu steuern und möglichst jegliches natürliche Wissen zu verbreiten. Sie konnte dann um so sicherer das Gebäude des Glaubens aufführen. So ward der ursprüngliche Gegensatz zwischen den einzelnen Lehrern und der breiten Volksmasse immer

geringer. Freilich wurde das einmal gegebene Glaubensverständnis nicht minder; aber die Erhebung der Menschheit zu diesem Verständnisse dehnte sich aus.

Wahrhaft katholisch, allgemein, allumfassend ist unsere hl. Kirche. Ihre Lehrentscheidungen sind stets auf das Beste des ganzen Menschen, auf das Beste von Leib und Seele gerichtet. Dieselben sollen der ganzen Menschheit, zu allen Zeiten nützlich sein. Wahrhaft international ist die hl. Kirche. Sie umfafst alle Stände, alle Geschlechter, alle Völker; wahrhaft ein Hort aller Künste und Wissenschaften. Wer sich aber von ihrer Lehre auch nur im geringsten entfernt, der nähert sich der Einseitigkeit, der Ungerechtigkeit. Er trennt, was nicht getrennt werden soll. Er nimmt eine Wahrheit so an, dafs dieselbe für ihn den Ausschlufs einer andern zur Folge hat. Die Kirche, der Felsen, an welchen der Stahl der Verfolgung schlägt, gibt nur um so mehr Funken von der bei ihr niedergelegten Lichtfülle. Die angegriffenen Punkte entscheidet sie mit so klaren Ausdrücken, dafs dieselben auch weniger Veranlagten zugänglich sind. Sie wird zwar verfolgt, und ihre Verfolger entfernen sich immer mehr vom Gesetze Gottes; „mit ihr aber bleibt der Herr." Für die Kirche fliefsen aus allen Angriffen, welche gegen die ihr anvertraute Wahrheit gemacht werden, ebenso viele „Erbarmungen". Sie prüft dann länger und tiefer die „Rechtfertigung Gottes". Nur darum ist es ihr zu thun, dafs die Wahrheit Christi mehr zerlegt, mehr den Anforderungen der Zeit angepafst, dafs ihr Triumph über alle aus der natürlichen Vernunft geschöpften Begriffe und Forschungen mehr und mehr ein allgemeiner, ein in immer höherem Grade anerkannter werde. Sie begehrt zu leben „gemäfs dem geoffenbarten Urteile Gottes". Bringt ihr dieses nun Frieden, wenn es einmal in geeigneter Weise vorgelegt worden ist? Nach aufsen hin hat es neue Kämpfe zur Folge; nach innen aber „Freude, Friede, Gerechtigkeit im hl. Geiste."

Gedrückt durch die Verfolgung, läfst die wahre Braut Christi, die hl. Kirche, erst recht die unendliche grofse Liebe Gottes leuchten. Da erklären unzählige Schriften den einfachen Gläubigen die Wahrheit. Da wird in begeisterten Predigten näher gezeigt, wie die getroffene Glaubensentscheidung ganz und gar der hl. Schrift, den Vätern, der menschlichen Vernunft selber entspricht; wie diese Wahrheit immer in der Kirche von deren Lehrern, Heiligen und Martyrern gelehrt worden und zu allen Zeiten Begeisterung für heldenmäfsige Tugendübungen hervorgebracht hat. Da regnen von allen Seiten Erklärungen tiefster

Ergebenheit gegenüber der heiligen Mutter, der Kirche. Freudig werden die gröfsten Opfer gebracht. Ketten und Banden werden zu hoher Ehre. Selbst das Leben verliert seinen Wert um Christi willen. Die Einheit der Christen wird inniger; ihr Eifer brennender; ihr Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit fruchtbarer; die Ohnmacht ihrer Natur gegen so zahlreiche und mächtige Feinde tritt klarer ins Bewufstsein. Wir leben heute in einer Zeit hoher und allgemeiner Bildung; so wird oft genug gerühmt. Aber wem verdanken wir die Verbreitung dieser Bildung in die weitesten Volkskreise. Einzig und allein der Aufgabe der hl. Kirche, im Laufe der Jahrhunderte das Verständnis der geoffenbarten Glaubenswahrheit immer mehr zu einem Gemeingute der Menschheit zu machen. Ihre Glaubensgeheimnisse sind voll der Wahrheit. Es sind nicht „Geheimnisse“ aus Mangel an Licht. Sie tragen an sich das Herrschersiegel über die ganze Natur. Sie können in ihrer Erhabenheit nur anerkannt und geschätzt werden, wenn auch die Natur, die philosophischen Wahrheiten, die Regeln der Kunst, die Grundsätze des Rechtes möglichst tief und allgemein erfafst werden. Darin liegt ja eben das ganze der geschaffenen Vernunft zugängliche Verständnis des Glaubens, dafs seine Erhabenheit über alles rein Natürliche geschaut wird. Alle aus der Natur geschöpfte Wissenschaft vermag den Glauben keineswegs zu mindern, sondern vielmehr nur zu schmücken und hervorzuheben.

Immer hat die hl. Kirche dieselbe „Wahrheit der Liebe“ gepredigt. Kein bitterster Undank, keine grausamste Verfolgung hat ihre Liebe und Güte aufgehalten. Ihre Wahrheit ist eben die Wahrheit des Kreuzes, die Wahrheit des siegreichen Todes. „Am Kreuze erhöht, will ich alles an mich ziehen.“ Der Tod mufs herrschen; denn er ist der sichtbare Beweis, dafs Gott alle Kraft und Bestimmung zugehört. Christus herrscht durch seinen Tod, damit alle Macht auf Erden sich als Ohnmacht erkenne. Der Tod herrscht, damit diese Wahrheit durch alles Fleisch dringe: Alles lebe, sei und wirke nur durch und für und in Gott. Alles ist bestimmbar vor Gott. Gott allein ist der allbestimmende Grund, welcher nach nichts als nach sich selber fragt. Gottes Wille ist der Beginn aller Kreatur. Das ist die Wahrheit, welche an der Spitze aller Erschaffung und jeglicher Entwicklung steht! Das ist die Wahrheit, welche die Herrschaft des Todes Christi sichtbar wie ein Siegel der Ewigkeit auf alle Natur geprägt hat! Von der Ewigkeit kommt alles, was der Kirche Gottes und ihren Kindern hier auf Erden widerfährt. Alles aber, was von der Ewigkeit kommt und da

dem unerschütterlichen Auge Gottes unverrückbar gegenwärtig ist, kann auch nur wieder zur Ewigkeit führen. Was der Herr in dem Ratschlusse seiner unwandelbaren Gerechtigkeit beschlossen, das reicht wieder hinein in die Ewigkeit. Das ist der Trost der Kirche, daſs keine Thräne verloren ist; daſs Gott nur jene Leiden schickt, welche er von Ewigkeit her beschlossen hat; daſs Gott verherrlicht durch das Kreuz seines eingeborenen Sohnes (vgl. Schäzler, Bedeutung der Dogmengeschichte § 3 ff.; Schneider, Wissen Gottes, 4. Bd. 14. u. 15. Kap.; beide Werke: Regensburg, Manz).

Der Anfang des Leugnens der Echtheit der Areopagitischen Schriften, der sogenannte Pseudo-Areopagitismus, begann mit der allmählichen Loslösung von der kirchlichen Autorität, mit dem Neuerwachen des Klassicismus im 15. Jahrhundert. Der Traditionsinhalt fing an sich zu verflüchtigen. Solche kirchliche Lehrsätze wurden bezweifelt oder durch die wissenschaftliche Auffassung ihres eigentlichen Inhalts entkleidet, an welche man ein Jahrhundert vorher nicht zu rühren gewagt hätte. Die Konzile zu Konstanz und Basel, einigermaſsen auch das von Florenz hatten die traurigen Folgen des groſsen Schisma nicht ganz überwinden können. Es sollte neugestaltet werden. Als reformbedürftig und selbst in den Hauptpunkten als entwicklungsfähig ward angesehen, was die Väter der ersten Jahrhunderte gelehrt hatten. Das apostolische Jahrhundert muſste als roh gedacht werden; Ritus, Lehrgehalt, Jurisdiktion als damals im Entstehen, gleichsam keimartig. Dieses leitende Princip diktierte der Humanismus. In den Areopagitischen Schriften nun finden sich genau ausgesprochene Lehrsätze über die Dreieinigkeit, die Erlösung, die Person Christi, die Gnade; ein voll ausgebildeter und erklärter Kult; unabweisbare Zeugnisse für das Bestehen einer strengen hierarchischen Ordnung; — also dürfen diese Werke nicht dem apostolischen Jahrhundert angehören, sondern müssen aus einer späteren Zeit stammen, in welcher dies alles schon allen Gläubigen ganz geläufig, gleichsam als ausgesprochene bindende Wahrheit in den Katechismus übergegangen war.

Alle andern Gründe für den sogenannten „Pseudoareopagiten" kamen später hinzu, wurden oft widerlegt und ebenso oft wieder vorgeführt; und dies wird so lange fortdauern, bis das falsche Princip, welches diese Gründe aufrechtzuhalten dienen soll, aus dem Herzen seiner Anhänger gerissen ist. Daraufhin nun muſs sich die Verteidigung der Areopagitica zu allererst richten. Dieser Punkt ist vor allem der Stein des Anstoſses. Eben darum haben wir diesen gleich anfangs näher

behandelt. Es mufs die Meinung schwinden, als ob die Kirche im ersten Jahrhundert nur Kinder und Ungebildete unter ihre Gläubigen gezählt hätte. Die Briefe der Apostel sprechen gegen eine solche Meinung; die Zeugnisse der Geschichte von Bekehrungen ebenso. Im apostolischen Jahrhundert strahlte das Licht des Glaubens so klar und glänzend wieder in der vernünftigen Auffassung der Christen, wie nie mehr später. Was da über Kult und Jurisdiktion bestimmt wurde, blieb ausreichende Regel und Berufungsinstanz für alle folgenden Jahrhunderte. Das apostolische Jahrhundert ist die wahrhafte Grundlage der kirchlichen Tradition, sowohl im Glauben wie in der Theologie. Nur so behält die Überlieferung ihren wirklichen mafsgebenden Charakter. Sie ist ein „Geben" von seiten des Altertums, ein „Empfangen" seitens der kommenden Geschlechter. Nur so erhält der Areopagite recht eigentlich seinen Ehrenplatz als Eckstein der wissenschaftlichen Tradition. Dionysius ist kein blofs „mystischer" Autor, wie er mit Vorliebe genannt wird, um sich über ihn hinwegsetzen zu können. Er ist so recht eigentlich der Vater der Glaubenswissenschaft. Die Theologie hat ihre termini technici gröfstenteils aus seinen Werken.

Wer diese altehrwürdigen Denkmäler christlichen Forschens und christlicher Wissenschaft in die Hand nimmt und aufmerksam liest und prüft, der wird sie auch ihrem Urheber zurückerstatten. Wer von der Voraussetzung ausgeht, im apostolischen Jahrhundert habe schon unsere katholische Kirche bestanden mit ihren Dogmen, mit ihrer Jurisdiktion, mit ihrem Kult; wer es für möglich hält, dafs der katholische Christ von heute in der damaligen Predigt, im damaligen öffentlichen Gottesdienste seine Kirche wiedererkennen würde und nicht blofs das Wrack eines gewissen Christentums oder die unbestimmten Materialien zu einem solchen, dem bieten des Areopagiten Werke sozusagen keine Schwierigkeiten. Nur das Vorurteil, dafs im apostolischen Jahrhundert noch „Finsternis die Erde bedeckte", dafs da der Glaube nur „in confuso et generaliter, in factis particularibus" gepredigt wurde und erst allmählich die Lichtgestalt der heiligen römischhatholischen Kirche sich abhob; nur dieses Vorurteil findet im Areopagiten auf jeder Seite unlösbare Rätsel, welche es freilich im 4. oder 5. Jahrhundert sogar in höherem Grade sind.

Nach diesen Ausführungen ist leicht zu beurteilen, was davon zu halten ist, wenn es (S. 5 f.) in Bezug auf einen Vergleich der Dionysischen Schriften mit Proklus und der übrigen neuplatonischen Litteratur heifst: „Hiebei zeigte sich, dafs Pseudo-Dionysius zwar viel neuplatonisches Gemeingut (!?) ver-

wertet, aber auch specifisch proklische Termini, und Gedanken (!?), und daſs er auch ersteres gerne in proklischer Formulierung und Nuancierung (!?) bietet. Daſs das Verhältnis gerade so und nicht etwa umgekehrt ist, läſst sich, abgesehen vom ganzen Gange der Entwicklung (!?), aus verschiedenen Indicien erkennen. Manches, was bei Proklus seine richtige Stelle hat, nimmt sich bei Pseudo-Dionysius aus wie entlehnter Federnschmuck (!?) und es ist ihm nicht immer gelungen, den christlichen Glaubensgehalt ganz korrekt (!?) in neuplatonische, speciell proklische Denkformen zu gieſsen, was ja auch an sich unmöglich (!!!) ist. Nicht selten ist die dionysische Gedankenfolge nur verständlich, wenn wir Proklus heranziehen (!?), den der christliche Mystiker oft genug noch zu steigern und zu überbieten sucht . . . Der Verfasser des dionysischen Schriftencyklus wird auf dem Titelblatt Pseudo-Dionysius Areopagita genannt, und ich glaube die Berechtigung dazu in den früheren Untersuchungen nachgewiesen zu haben (!???). Sie ergibt sich aus einer unbefangenen Prüfung (!??) der bezüglichen Stellen. Bestätigen sich die Resultate der folgenden Untersuchung (???), so ist. . ." St. Thomas von Aquin urteilt ganz anders (dies. Jahrbuch XIV, S. 430); er findet in dem „Federnschmuck" diligenter considerans (!!) eine groſse Tiefe der Gedanken; alles ohne „Proklus heranzuziehen (!!)"; er hält eben den Areopagiten, den Verfasser dieser Schriften, für den Bekehrten vom Areopag, für den Schüler des Völkerapostels St. Paulus; trotzdem oder vielmehr auch grade deshalb, weil er der ausgezeichnetste Kenner der Paulinischen Briefe ist. Papst Leo XIII. sagt in seiner Encyklika „Providentissimus Deus" ausdrücklich, daſs St. Thomas auch als Schrifterklärer die Palme zuzuerkennen sei.

„Bestätigen sich die Resultate . . ., so . . . zeigt sich auch, was von Kraftsprüchen (!?) zu halten ist, wie sie neuerdings im Commerschen ‚Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie' XII. B. 4. H. S. 483—94 gemacht wurden, wo es unter anderem S. 492 heiſst: ‚Dionysius hat keine einzige Behauptung, welche dem Neuplatonismus angehört.' Angesichts der Kapuzinerpredigt (!) aber, welche am genannten Orte und in Fortsetzung im XIII. B. 1. H. S. 82—106 über Stiglmayr und mich ergeht, ist die Bekehrung derer, welche an die Echtheit der Areopagitica glauben, kaum zu erhoffen (!!)." Für die uns in diesen Worten geschenkte Aufmerksamkeit sagen wir herzlichen Dank. Unsere „Kraftsprüche" beweist der Verfasser selbst, wenn er unter anderm sagt, daſs es „auch an sich unmöglich (!) ist, den christlichen Glaubensgehalt in neuplatonische, speciell proklische Denkformen

zu giefsen“ (siehe: oben). Aber trotzdem heifst es weiter: „nicht selten ist die dionysische Gedankenfolge nur (!) verständlich, wenn wir Proklus (!) heranziehen.“ Also das an sich Unmögliche wird doch möglich! Wenn in unserer Kritik die „Kapuze“ etwas gestofsen hat, bitten wir höflichst um Entschuldigung. Dem jugendlichen Alter sind dergleichen Ausdrücke leicht zu verzeihen; zumal es uns köstlich gefreut hat. Übrigens scheint die „Predigt“ doch etwas schwer im Magen zu liegen. Der Aquinate selber hat die Fortsetzung der Predigt (siehe dieses Jahrbuch XIV, S. 427 ff.; XV, S. 147 ff.) in die Hand genommen. Was speciell noch Stiglmayr betrifft, so hält ihm als Jesuiten sein hl. Vater Ignatius von Loyola in den tief beherzigenswerten „Regulae ad sentiendum vere cum Ecclesia“ (besonders: 1ª, 9ª, 13ª) zum Schlusse des goldenen Exercitienbüchleins eine noch viel eindringlichere Predigt, deren entschiedene Befolgung wahre Ehre vor Gott bringt, gegen welche kurzer Menschenbeifall eitler Tand ist. Dafs „die Bekehrung derer, welche an die Echtheit der Areopagitica glauben, kaum zu erhoffen“, rechnen wir uns zur höchsten Ehre.

Im „Vorwort“ (S. IX.) heifst es: „Selbstverständlich lag es nicht in der Absicht des Verfassers, die sog. Dionysischen Schriften an Zeit und Ansehen möglichst herabzudrücken — so wenig als das Gegenteil. Wenn trotzdem die Auktorität des angeblichen ‚gravissimus pater‘ nicht steigt, so liegt die Schuld nicht an dem, der lediglich die litterarhistorischen Verhältnisse zu eruieren und konstatieren sucht.“ Die Auktorität des ‚gravissimus pater‘ wächst allerwärts. Abgesehen davon, dafs insbesondere in theologischen Werken bei Citaten das „Pseudodionysius“ dem „St. Dion. Areopagita“ immer mehr Platz macht, treten auch allenthalben entschiedene Verteidiger der Echtheit auf. Bei den neueren Verteidigern ist der als sehr gewichtiger Kritiker selbst bei den Gegnern geschätzte Uccelli nicht zu übersehen. In England finden Parkers Übersetzungen der Werke des Areopagiten immer weitere Verbreitung. Parker beweist in den Vorreden zu diesen Übersetzungen die Abhängigkeit der Neuplatoniker vom Areopagiten (dies. Jahrb. XIV., S. 498). Gründlich beweist der Redemptorist Dubois in seinem grofsen Werke „Exemplarismus divinus“ Tom. I, sowie in dem einbändigen Auszug die Echtheit. In seiner „Histoire de la philosophie“ (5), Paris 1897, Pars I, cap. 4, zeigt P. Vallet, ein namhafter französischer Philosoph, dafs das neuplatonische System ein Gemisch sei aus platonischen, aristotelischen, stoischen Theorieen und christlichen Dogmen, dessen Urheber Plotin, Porphyr, Jamblichus und Proklus. Gegen Vacherot,

welcher in der „Historie de l'Ecole d'Alexandrie" behauptet: „le christianisme et la philosophie alexandrine sont deux doctrines issues d'un même principe", erbringt Vallet den schlagenden Nachweis, dafs die neuplatonische Philosophie sich ganz und gar (radicaliter) von der katholischen Theologie unterscheide. Pars II, articulus 2, verteidigt er fest die Ansicht, dafs der hl. Dionysius Areopagita, der St. Paulus-Schüler, der Bekehrte vom Areopag, wirklich der Verfasser der unter seinem Namen bekannten Schriften ist.

Dafs die Sache der Verteidiger der Echtheit selbst in Deutschland immer mehr Anhänger gewinnt, dafür sorgen auch wacker die Widersprüche, in welche sich die litterarhistorischen Gegner mehr und mehr verwickeln. Zunächst gehen sie von der bis jetzt immer noch unbewiesenen Voraussetzung aus, „jene Schriften könnten nach Form und Inhalt unmöglich dem apostolischen Zeitalter angehören." Sie behaupten ferner, die Schriften seien gegen Ende des 5. Jahrhunderts, sogar nach dem Henotikon 482, verfafst. Trotzdem weisen sie selber nach, dafs die Schriftsteller jener Zeit, Orthodoxe wie Monophysiten, alle bereits Dionysius als einen Gewährsmann aus apostolischer Zeit anführen bezw. verteidigen und erklären (dies. Jahrb. XIII, S. 98 ff.). Zudem gilt den Gegnern als Heimat der Dionysischen Schriften Syrien, obwohl sie immer behaupten, bei den Syrern hätten diese Schriften stets als Erzeugnis des Areopagiten gegolten (dies. Jahrb. a. O. S. 102). Als besonders wichtiger Zeuge für die Echtheit der Areopagitica gilt selbst den Gegnern Leontius von Byzanz (485—543). Er zeigt auch unwiderleglich, dafs an diese Echtheit schon vor dem Religionsgespräch in Konstantinopel ebenso von Katholiken wie Monophysiten geglaubt wurde. Dieser Leontius ist wiederum selbst den Gegnern ein ganz hervorragender Kenner der theologischen Fragen und Schriften der Väter (dies. Jahrb. a. O. 101 f.). Fefsler-Jungmann (Institutiones Patrologiae, Tom. I, Pars 2., pg. 505 sq. — Innsbruck 1896) schreibt über diesen Leontius: „Varia Leontii Opera simul iuncta egregium quoddam theologiae corpus efficiunt, in Ecclesiae thesauro cum reverentia locandum. In iis et singulare ingenii acumen et mirabilis ss. Patrum cognitio (!), et infessum studium contra versutas haereticorum artes, et accuratum in genuinis ac spuriis ss. Patrum Operibus discernendis iudicium elucet (!!). Unde a Card. A. Maio in theologica scientia aevo suo facile princeps praedicatur."

Bei dem genannten Religionsgespräch 533 wurde von keiner

Partei die Thatsache bezweifelt, Cyrillus von Alexandrien († 444) habe des Areopagiten Schriften gekannt. Im 6. und 7. Jahrhundert berufen sich sehr viele der angesehensten Schriftsteller auf diese Schriften als auf die eines apostolischen Vaters (dies. Jahrb. a. O. S. 102 ff.). Der hl. Maximus (580—662) selber sagt (coel. hier. c. 5), dafs bereits der hl. Dionysius von Alexandrien (um 250) einen Kommentar zum Areopagiten geschrieben habe. Auf dem Laterankonzil 649 wurde die Echtheit unbestritten anerkannt und sogar zwei Zeugnisse aus diesen Schriften als ältesteVäterzeugnisse angeführt. Als solches Väterzeugnis erwähnt auch Papst Agatho (678—681) in seinem dogmatischen Schreiben an Kaiser Konstantin das des Areopagiten. Das sechste allgemeine Konzil 680 führte den Areopagiten als apostolischen Vater gegen die Monotheleten an. Papst Hadrian I. (772—785) schreibt an Karl den Grofsen, dafs Papst Gregor d. Gr. den hl. Dionysius Areopagita überaus lobe und ihn als alten Vater und Lehrer bestätige. Das siebente allgemeine Konzil 787 citiert den hl. Dionysius vom Areopag als Kirchenvater für die Bilderverehrung, wie schon im genannten Briefe Papst Hadrian I. dessen „veridica testimonia“ als Zeugnis für die Bilderverehrung angeführt hatte. Der hl. Johannes Damascenus beruft sich wiederholt in seinem Werke de fide orthod. auf den Areopagiten als auf einen apostolischen Vater. Und an diesem Urteile über den Areopagiten als apostolischen Vater hat die hl. Kirche unentwegt festgehalten und hält sie noch fest, trotz Laurentius Valla und Genossen und trotz der zweimaligen eingehendsten gelehrten Untersuchungen unter Papst Urban VIII. (1623—44). Trotz alledem läfst die hl. Kirche noch immer ihre Priester auf den 9. Oktober, Fest des als Pariser Bischofes gemarterten Dionysius, in der hl. Messe die Epistel aus der Apostelgeschichte lesen, welche berichtet die Bekehrung des hl. Dionysius vom Areopag, und in der zweiten Nokturn des Breviers auf diesen Tag ebenfalls den kurzen Lebenslauf des Areopagiten. Da nun heifst es unter anderm: „Ipse Dionysius in Christum credit. Itaque et baptizatus est ab Apostolo, et Atheniensium Ecclesiae praefectus. Qui cum postea Romam venisset, a Clemente Pontifice missus est in Galliam praedicandi Evangelii causa. Quem Lutetiam usque Parisiorum Rusticus Presbyter, et Eleutherius Diaconus prosecuti sunt.“ Auch von den Areopagitischen Schriften ist die Rede, welche nach der modernen Kritik nichts anders sind als eine vielfach ungeschickte Entlehnung vom Neuplatoniker Proklus (!!??). Und von diesen Schriften urteilt trotz dieser

Kritik die hl. Kirche weiter: „Libros scripsit admirabiles, ac plane coelestes, de divinis nominibus, de Coelesti, et Ecclesiastica hierarchia, de mystica Theologia, et alios quosdam.“ Welche Befangenheit! Welche Verblendung! Welche Inferiorität!

Die Schriften des „grofsen Unbekannten, um welchen Jahrhunderte streiten, und der, wie eine Sphinx, der Theologie immer wieder Rätsel aufgegeben“ (Vorwort S. IX), diese Schriften eines „unbekannten Fälschers“ sind so plötzlich vom wissenschaftlichen Himmel heruntergeregnet, dafs selbst die Zeitgenossen des „Fälschers“ zu Anfang des 6. Jahrhunderts, Recht- und Irr-Gläubige, unisono diese Schriften für die eines apostolischen Vaters halten!!! Wenn nun aber das kein Wunder ist, so wissen wir überhaupt kein Wunder mehr! Und dieses Wunder stellt uns die moderne Kritik wie im 19. so im 20. Jahrhundert zu glauben vor! Tempora mutantur! O tempora! O mores! Jedoch nicht zu vorschnell wundergläubig! Die Gegner selbst geben zu, dafs Maruta (um 410), Bischof von Maiparkat in Syrien, woselbst doch erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts, sogar nach dem Henotikon, die Areopagitischen Schriften entstanden sein sollen, vor dem Henotikon und vor Proklus Zeugnis ablegt für das damalige Vorhandensein der Werke des Dionysius. Damit wird die Sache noch heiterer! Da scheint es doch wahrlich nicht mehr mit rechten Dingen zuzugehen! Danach hätte also doch Photius von Konstantinopel recht, wenn er (bibliotheca, cod. I) ausdrücklich sagt, bereits um die Mitte des 5. Jahrhunderts habe Theodorus presbyter unwiderleglich nachgewiesen, dafs die Bücher des Areopagiten echt seien. Derselbe Photius nennt nach den monotheletischen Streitigkeiten als Verfasser dieser Schriften, so dafs jeder Zweifel ausgeschlossen ist: „Dionysius, discipulus Pauli, Christi martyr, Atheniensium episcopus.“ (Forts. folgt.)

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. **De Exemplarismo divino** seu doctrina de trino ordine exemplari et de trino rerum omnium ordine exemplato, in quo fundatur speculativa et practica encyclopaedia scientiarum, artium et virtutum, auctore ***Ernesto Dubois,*** congr. SS. Redemptoris. Tomus primus: Statuitur doctrina divini exemplarismi. Romae, ex typographia della Pace, Phil. Cuggiani. 1899.

Wir zeigen hiemit den I. Band eines Werkes an, das unumschränkte Anerkennung verdient. Der Scharfsinn des tiefen Denkers eint sich in demselben mit der nie gestörten Klarheit in der Ausdrucksweise und mit bewundernswertem methodischen Sinn. Keiner, der da tiefer in die mannigfachen Fragen des menschlichen Wissens und Könnens eintreten will, wird an diesem Werke vorübergehen dürfen. Man hört es heutzutage nur allzu oft, die einzelnen Wissenschaften und Künste hätten gegenwärtig einen derartigen Umfang gewonnen, dafs es nicht mehr möglich sei, Werke zu schaffen, welche einheitlich den gesamten Stoff menschlichen Wissens behandelten, wie dies in der Glanzzeit der Scholastik etwas Gewöhnliches war. P. Dubois beweist durch die That, dafs eine solche Unmöglichkeit nicht existiert. Er sammelt alle menschlichen Wissenschaften und Künste um die göttliche Weisheit als das einigende Princip und thut dar, wie sich dieselben insgesamt vom unendlich strahlenden Glanze dieser Weisheit ableiten. Sie alle haben ihr ursprüngliches Muster und Modell in den Exemplarideen Gottes. Nichts Gekünsteltes, nichts Gezwungenes findet sich in den Darlegungen des Verfassers. Wie von selbst fliefsen die verschiedenen Kreise der Kreaturen aus dem Urquell alles Lichts und zeigen durch ihr Wesen, ihre Kräfte und ihre Wirksamkeit vermittels der betrachtenden Vernunft, nun wieder ihrerseits, zurück auf den unerschöpflichen Born von allem Sein und Leben. Man meine nicht, dafs die Behandlungsweise und die ganze Darstellung etwa eine ascetische ist, wie man solche in frommen Erbauungsbüchern findet. Durchaus nicht. Rein wissenschaftlich werden die Ergebnisse aus der h. Schrift, aus den Vätern und Kirchenlehrern sowie aus dem vernünftigen Denken geschöpft und vorgelegt.

Das ganze Werk liegt vollendet vor. Es umfafst vier Quartbände, von denen ein jeder ungefähr 1000 Seiten zählt. Im ersten Bande wird der Exemplarismus festgestellt, d. h. die Verbindung Gottes mit den geschaffenen Dingen als Nachahmungen der Exemplarideen in Gott. Die göttliche Weisheit ist der Künstler, die geschöpflichen Seinskreise bilden das in seinen verschiedenen Teilen zusammenhängende einheitliche Kunstwerk. Der Verf. erörtert zuerst die Thatsache des Exemplarismus, die metaphysischen und theologischen Principien, auf denen er ruht. Daran schliefst er die entsprechenden Beweise aus der h. Schrift, den Vätern und der denkenden Vernunft. Das Gesagte wird sodann bestätigt durch die Lehre der Weltweisen, unter denen besonders Plato und Aristoteles berücksichtigt werden. Der zweite Band enthält die eingehende theologische und philosophische Entwicklung der im ersten

angegebenen Ideen. Diese beiden Bände sind rein spekulativ. Im dritten Bande werden die gewonnenen Ergebnisse praktisch auf alle Wissenschaften angewendet, die durch den Anschlufs an die göttliche Weisheit ihre Vollendung empfangen; im vierten findet sich die Anwendung auf alle Künste und auf die verschiedenen Tugenden. Das Ganze wird von einem eigentümlichen Reize durchweht, der den Leser anzieht und alle Langeweile beim Studium dieses Werkes fernhält. Dieser Reiz kommt von der Ruhe im Darlegen, von der Einfachheit der Sprache, von der Abgeklärtheit der Ideen, von der Anziehungskraft des erhabenen Gegenstandes.

Wir kommen auf einzelne Fragen bei andern Gelegenheiten zurück. Für jetzt wollen wir aus dem ersten Bande die Behandlung einer Frage dem Leser vorführen, welche aktuelles Interesse hat. Der letztere wird daraus entnehmen, mit welcher Gründlichkeit der gelehrte und fromme Redemptoristenpater in seinem Lebenswerke die vorliegenden Gegenstände erörtert. Die Frage, die wir meinen, ist die nach der Echtheit der areopagitischen Schriften. P. Dubois ist ein entschiedener Anhänger dieser Echtheit.

In einem gröfseren, gegenwärtig erscheinenden Geschichtswerke sagt der Verfasser: „Minder Unterrichtete führen in ascetischen Werken noch Stellen aus dem h. Dionysius, dem Areopagiten, an, als ob er der wirkliche Verfasser der nach ihm benannten Schriften wäre.“ Und als Beleg für die Unechtheit dieser Schriften sowie für den Satz, dafs der Areopagite nicht nach Frankreich gekommen, nicht also der Apostel Galliens ist und der erste Bischof von Paris, benutzt er die Stelle bei Gregor von Tours, nach welcher erst unter Decius der Glaube in Gallien gepredigt worden sei. „Zur Zeit des Decius wurden sieben Bischöfe geweiht und zur Verkündigung des Glaubens nach Gallien gesandt: nach Tours der Bischof Gatianus . . . ., nach Paris der Bischof Dionysius, zu den Arvernern der Bischof Stremonius (oder Austremonius), nach Limoges der Bischof Martialis.“ Dies ist die einzige Stelle, die in diesem Werke als Stütze der ausgesprochenen Ansicht verwertet wird. Ein paar Seiten darauf wird Gregor von Tours in dem nämlichen Werke als „leichtgläubig“ bezeichnet. Sobald es sich also um den Areopagiten handelt, ist Gregor von Tours ein Autor, dessen Aussage entscheidend ins Gewicht fällt. Spricht aber derselbe Gregor von Tours über Dinge, die er selbst gesehen hat, so ist er leichtgläubig. Letzteres Beiwort verdient nun Gregor von Tours in keiner Weise, auch nicht mit Rücksicht auf Zeiten, von denen ihn Jahrhunderte trennen. Nur mufs man nicht oberflächlich, sondern gewissenhaft seine Angaben lesen und miteinander vergleichen. Er gibt selbst die Mittel an die Hand, um die oben angeführte Aussage zu kontrollieren. Gregor von Tours legt, wie dies ein ernster Forscher thun mufs, seine Quelle vor, es sind dies die acta s. Saturnini m. In dem Exemplar der wahren acta s. Saturnini, das vor mehreren Jahren in der Bibliothek Riccardi von Florenz (nr. 223) gefunden worden ist, steht: Sub Claudio, qui Gajo vita defuncto subrogatus imperium Romanae reipublicae obtinendo ministrabat . . ., primum et summum Christi Tolosana civitas s. Saturninum habere coeperat sacerdotem, und dann folgen die oben angeführten Worte. Vorher heifst es: Post Salvatoris nostri ad coelum ascensum, in primordiis praedicationis evangelicae, Saturninus, sanctissimae fidei certissime credulus, apostoli Petri extitit discipulus. Danach wurden also jene sieben Bischöfe, die zur Zeit des Saturninus nach Frankreich kamen, nicht unter Decius gesandt, sondern unter Claudius oder einem seiner nächsten Nachfolger.

Der Kopist des Exemplars, welches dem Gregor von Tours vorlag, hatte die Abkürzung des Namens Claudius (CDIO) falsch aufgefafst und gelesen consulibus Decio . . . . Gregor von Tours fühlte das Unsichere seiner Behauptung und beklagt deshalb „den zu seiner Zeit bestehenden Niedergang der Wissenschaften“. Er bezeugt, dafs die Barbaren die Archive und Bibliotheken verbrannt hätten, und macht kein Hehl daraus, dafs seine Geschichte bis zum sechsten Jahrhundert, mindestens bis Klodwig, mangelhaft ist, „weil der Hilfsmittel zu wenige waren“. Damit erklärt sich, wie er von Claudius bis Decius nur 6 Kaiser kennt, während 28 den römischen Thron einnahmen; und den Diocletian nennt er den 33. Kaiser seit Augustus, in Wirklichkeit aber waren es 78. So ist es auch erklärlich, wie derselbe Gregor von Tours, der da sagt, Austremonius sei unter Decius nach Limoges gekommen, also zur Zeit als Dionysius nach Paris kam, in seinem Buche de gloria martyrum (c. 30) schreibt, dieser Austremonius sei einer von den 72 Jüngern gewesen und von Petrus, dem Apostelfürsten, nach Gallien gesandt worden. Ebenso läfst Gregor von Tours die maximi haereticorum principes Valentinian (Valentin) und Novatian zur Zeit des Decius „die Kirche Gottes verwüsten“. Das Zeugnis Gregors von Tours hat also für unsern Fall nicht den mindesten Wert. Wir wollten dies bei dieser Gelegenheit von neuem feststellen, weil man immer wieder von neuem mit den alten, längst widerlegten Einwürfen gegen die Echtheit der areopagitischen Schriften kommt.

Wir zählen gern zu den „minder Unterrichteten“, wenn nur die Wahrheit für uns ist. In der Gesellschaft eines Hieronymus zu sein, der, wie er selbst schreibt, von seinen Gegnern als rudis quoad scientiam bezeichnet wurde, oder eines Augustin, dem die Pelagianer die Gewandtheit im Gebrauch der Metaphysik absprachen, hat für uns einen grofsen Wert. Nicht die h. Kirchenlehrer pochten auf ihr grofses Wissen; dies war zu allen Zeiten das Kennzeichen andrer. Auf gewisser Seite weifs man nicht genug davor zu warnen, dafs die Katholiken allzu sehr am Altüberlieferten festhalten möchten; selbst aber hält man die Manieren derjenigen fest, die von alters her die Kirche angegriffen haben. Wir verstehen es zudem nicht, wie ein Gelehrter, der sich selbst zu den gut Unterrichteten zählt, behaupten kann, nur in ascetischen Büchern trete man heutzutage noch für den Dionysius, nämlich für die Echtheit seiner Schriften, ein. Die Veröffentlichungen Parkers sind weit entfernt, ascetische Schriften zu sein; sie sind streng wissenschaftliche Darlegungen. Unsre „Areopagitika“ und das „apostolische Jahrhundert“, in welchem de div. nominibus und de ecclesiastica hierarchia wortgetreu übersetzt sind, sowie manches andre, was wir über diesen Punkt geschrieben, können durchaus nicht als ascetische Schriften bezeichnet werden, ebensowenig wie die vom P. Josephus a Leonissa geschriebenen zahlreichen Artikel. Der „Exemplarismus“ vom P. Dubois kann erst recht nicht als ein ascetisches Werk angesehen werden. Vielmehr geht P. Dubois in echt wissenschaftlicher Weise, vollauf unterrichtet, vor. Wir werden uns davon überzeugen, wenn wir auf seine Abhandlung über die Echtheit der Schriften des Areopagiten einen Blick werfen.

Diese Echtheit wird nachgewiesen durch Argumente, die dem Inhalte der Bücher des h. Dionysius entnommen sind, und durch Argumente, welche auf äufsere Zeugnisse sich stützen. Zu den ersteren gehört das wiederholte Zeugnis, welches Dionysius selber als Verfasser abgibt, sowie seine ebenfalls wiederholte Behauptung, er sei ein Schüler des

Apostels Paulus. Sodann wird aus der hervorragenden Lehre, welche diese Schriften enthalten, und aus dem Scharfsinn, mit dem dieselbe vorgetragen wird, geschlossen, dafs Dionysius, der Areopagite, in der That der Verfasser sein müsse. Endlich wird die eigenartige Schönheit und der majestätische Glanz des Stils betont. Was die äufseren Zeugnisse betrifft, so beschränkt sich P. Dubois auf die Zeit, von der ab die Echtheit von einigen Autoren geleugnet wurde. Mit einer kurzen Ausnahme zur Zeit Hilduins ward seit dem Jahre 532, nämlich seit der Zeit, dafs diese Bücher öffentlich bekannt wurden, bis zu Laurentius Valla und Erasmus die Echtheit ohne irgend einen Widerspruch allgemein festgehalten. Die Worte des Suarez (tract. de Angelis) sind recht beherzigenswert: Operae pretium duxi, in huius tractatus initio, admonere cavendam esse Erasmi et aliorum audaciam, qui hos libros Dionysii Areopagitae esse negant, quos Caietanus (Act. 17 in fine) ex parte imitatur, id in dubium revocans. Apud viros autem prudentes nulla potest in hoc cadere dubitatio, nam antiqua traditio satis veritatem confirmat. Wie würde Suarez jene Autoren nennen, die in unsern Tagen den völlig aussichtslosen Versuch machen, den Verfasser der areopagitischen Schriften als einen wenig talentvollen, mit wirren Ideen arbeitenden Schüler des Neuplatonikers Proclus hinzustellen! Wir sind überzeugt, niemand möchte besser wie Suarez diesen Autoren nachweisen, dafs in den Werken des Dionysius keine einzige Lehre des Neuplatonismus enthalten ist, wohl aber das grade Gegenteil, ein wahres Arsenal nämlich von Waffen, mit denen der Neuplatonismus, als er später zu einem System ausgebildet wurde, bekämpft und widerlegt werden konnte. Die ganze Lehre von Gott, von der Dreieinigkeit, vom Übel, von der Tugend, welche die areopagitischen Schriften bieten, steht im schroffsten Gegensatz zum Neuplatonismus. Es wird dies mit Gottes Hilfe in einem eigenen Werke aufs eingehendste nachgewiesen werden. Auch darin unterscheidet sich P. Dubois vorteilhaft von den Gegnern der Echtheit, dafs er alle Einwürfe, welche man zu den verschiedensten Zeiten gemacht hat, mit echt wissenschaftlichen Gründen zurückweist. Davon wollen die Vertreter der modernen, rein subjektiven Kritik nichts wissen. Sie würdigen sich von der Höhe ihrer „Kritik“ aus nicht, die Gründe für die Echtheit auch nur zu prüfen oder vorzulegen. Der erste Grundsatz, von dem diese „Kritik“ ausgeht, ist ja: So meine ich, also verhält es sich auch so in Wirklichkeit. Diese Art von „Kritik“ gibt gar nicht zu, dafs auch für die gegenteilige Meinung Gründe geltend gemacht werden können. Vorurteilsfreie Denker, wie P. Dubois, prüfen die Gründe Für und Wider, wägen dieselben mit hohem Ernst gegeneinander ab und entscheiden sich gemäfs dem Gewicht der Gründe, die für eine Ansicht sprechen. P. Dubois begnügt sich indessen nicht mit dem blofsen Nachweise der Echtheit der areopagitischen Schriften. Er stellt den grofsen Areopagiten in den wichtigsten Untersuchungen, wir möchten sagen, als Lebenselement hin. Der Exemplarismus des P. Dubois ist eines von jenen bedeutungsvollen Werken, die in praktischer Weise dem wahren Begriffe der kirchlichen Tradition wieder einmal gerecht werden: Es gibt keine innere Entwicklung der christlichen Lehre. Vielmehr ward die Wahrheit, die Christus den Aposteln gelehrt und der h. Geist befruchtet hat, desto tiefer und schärfer aufgefafst, je höher man hinaufsteigt zu der Zeit der Apostel. Dionysius selbst gibt als Grund für die Abfassung seiner Schriften an, dafs sein Lehrer Hierotheus und andere allzu tief und zu kurz die katholische Weisheit niedergeschrieben haben, dafs sie deshalb schwer verständlich seien. Der Areopagite aber ist seinerseits

wieder tiefer und schärfer in seinen Ausdrücken als Augustinus, und dieser steht im selben Verhältnisse zu Thomas. Was den Inhalt der geoffenbarten Wahrheit anbetrifft, so hat sich niemals so bestimmt und allseitig die letztere dem Irrtum entgegengestellt und denselben zurückgewiesen wie im apostolischen Jahrhundert. Die Apostel lehrten nicht, wie ein moderner Autor sagt, in confuso, universaliter, per exempla; das grade Gegenteil war der Fall, wenn sie, wie Paulus sagt, die Weisheit Gottes den perfectis mitteilten. Im apostolischen Jahrhundert war die christliche Lehre kein Sammelsurium, kein Bathybiusschleim, wo Wahrheit und Irrtum gemischt sich vorfand und aus dem sich erst später, nach und nach, die bestimmt abgegrenzten Dogmen entwickelten. Dies mag eine Ansicht sein, die von protestantischen Dogmenhistorikern vertreten wird; sie entspricht aber nicht der Wirklichkeit und wird von den Thatsachen verleugnet. „Einen bestimmten Ton gab die apostolische Posaune von sich“ und deshalb „bereitete man sich zum Kampfe vor“. Die Entwicklung der geoffenbarten Wahrheit geht nicht in die Tiefe, sondern in die Breite. Immer mehr Punkte werden kirchlicherseits als stets durch den Glauben festgehaltene Dogmen im Laufe der Jahrhunderte erklärt und somit innerhalb der Kirche aufser Streit gesetzt, damit die Wahrheit Christi immer besser, leichter und allgemeiner aufgefafst werde. Die einzelne Wahrheit selber ward von Anfang an als bestimmt abgegrenzte Wahrheit semper, ubique et ab omnibus, wenigstens implicite, d. h. als in einer andern Wahrheit enthaltene Schlufsfolgerung, gelehrt. In diesem Sinne ist der Areopagite das Haupt der wissenschaftlichen Überlieferung und wird als solches von P. Dubois mit hoher Ehrfurcht behandelt. Wir sind überzeugt, dafs sich der „Exemplarismus“, trotz des bedeutenden Umfangs, seinen Weg bahnen und zur Klärung der theologisch-philosophischen Ideen viel beitragen wird.

2. D. *Al. v. Schmid:* **Apologetik als spekulative Grundlage der Theologie.** Freiburg i. B. Herdersche Verlagshandlung. 1900. 354 S.

Unter den zahlreichen Werken, die mit der Apologie des Christentums sich in unsern Tagen beschäftigen, nimmt das obige eine sehr hervorragende Stelle ein. Jeder, der es aufmerksam liest, wird reichen Nutzen und zweckdienliche Belehrung aus demselben schöpfen. Die gefällige äufsere Form der Darstellung verbindet sich mit einem Inhalt, der auf allen Seiten davon Zeugnis gibt, wie der Verf. den behandelten Stoff nach allen Seiten hin beherrscht und seinem erhabenen Zweck, die geoffenbarte Religion zu verteidigen, dienstbar macht. In der Einleitung, die mehr als den 3. Teil des Werkes ausmacht, bespricht er die Geschichte der apologetischen Wissenschaft, das Princip, die Methode und die Gliederung der Apologetik. Die Geschichte der Apologetik ist ausführlich behandelt von der patristischen Zeit an bis zu unserm Jahrhundert. Wir sind der Meinung, die Art und Weise, den katholischen Glauben den Heiden gegenüber zu verteidigen, wie wir sie in der patristischen Zeit, zumal bei Justin finden, sei packender, praktischer und erfolgreicher gewesen als die gegenwärtig übliche. Justin zeigt, wie alles Gute und Wahre, was sich vereinzelt in den heidnischen Religionssystemen darbietet, geeint, vermehrt und unvergleichlich lichtvoller in der christlichen Lehre enthalten ist. Vielleicht kommt man wieder auf

diese Form der Apologie zurück. Im ersten Abschnitt der hier vorliegenden Apologetik wird die Möglichkeit und Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung erörtert, im zweiten die Erkennbarkeit einer solchen. Es hat uns gefreut, dafs der Verf. die Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung eingehend behandelt, soweit diese Notwendigkeit vom Zwecke des Menschen bedingt wird. Er zählt alle die verschiedenen Meinungen auf, welche über die Beziehung der menschlichen Natur zum letzten Endzweck der seligen Anschauung bestehen, und kennzeichnet eine jede in zutreffender Weise. Nur wäre es unser Wunsch gewesen, dafs er sich der klaren und einfachen Lehre des h. Thomas, der ja nur die Ansichten der h. Väter wiedergibt, ohne Umschweife angeschlossen hätte. Diese Lehre scheint übrigens in seinen Darlegungen überall durch. Wenn er z. B. mit gerechtfertigter Befriedigung die Worte des Redemptoristenpaters, nachmaligen Erzbischofs von Mecheln, Victor Dechamps, anführt: „Wer ist zufrieden mit seinem natürlichen Zustande? Wer sehnt sich nicht nach einem vollkommneren? Wer vernimmt nicht in seiner Seele ein treues Echo jener Worte des h. Paulus: Alle Kreatur seufzt in Geburtswehen? . . .; es ist also wahr, dafs die Natur . . . nach dem Übernatürlichen verlangt;" — so ist doch damit klar ausgesprochen, dafs die Natur im Bereiche des Natürlichen keinen letzten endgültig beseligenden Zweck finden kann. Denn wenn ein Gut letzter Endzweck sein soll, so bedeutet dies für das betreffende Wesen nichts andres wie vollkommene Ruhe. Sehnt sich die Natur bei jedem natürlichen Zustande, also bei jeder natürlichen Freude nach Weiterem, Vollkommnerem, so heifst dies ebenso viel, als dafs kein natürliches Gut die vernünftige Seele ganz befriedigen und somit letzter Endzweck sein kann. Es ist dies genau dasselbe wie das, was Thomas sagt: Quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest consequi illum naturaliter, sed solum per gratiam; et hoc est propter eminentiam istius finis (in Boët. de Trin. qu. 6, art. 4, ad 5). Wir brauchen uns gar nicht zu fürchten, einfach zu sagen: Das vernünftige Wesen kann keinen andern Zweck von Natur haben wie den Besitz Gottes, der einfachen Fülle alles Seins, durch die selige Anschauung; und es liegt gleichfalls in der Natur, dafs sie diesen Zweck mit ihren eigenen Kräften nicht erreichen kann. Thomas baut auf diesen Satz seine ganze grofse Summa auf: Necessarium fuit, so heifst es im 1. Artikel, ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem, qui comprehensionem rationis excedit. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Und in den ersten Quästionen der prima secundae weist derselbe engelgleiche Lehrer im einzelnen mit metaphysisch beweisenden Gründen nach, dafs keine Art von den natürlichen Gütern für den Menschen letzter Endzweck sein kann. Dabei darf man nicht sagen, Thomas stelle sich in allen diesen Artikeln „auf den faktischen Standpunkt", dafs nämlich Gott thatsächlich den Menschen zum Zweck der seligen Anschauung bestimmt hat. Durchaus nicht. Kein Wort verrät einen solchen Unterschied zwischen dem „faktischen Standpunkt" und dem Verlangen der Natur. Vielmehr sind die Gründe des h. Thomas, alle insgesamt, dem Bereiche der rein natürlichen Vernunft entnommen: Der Mensch erkennt z. B. die Existenz eines Gutes; dabei beruhigt aber sich nicht das Forschen; er will nun wissen, welches das Wesen des Gutes, wie dieses Gut innerlich beschaffen sei; — und daraus folgert Thomas, dafs es für den Menschen seiner Natur nach

nicht genügt, zu wissen, dafs ein Allmächtiger, ein Allbeweger, ein Allwissender, mit einem Wort, dafs Gott sei; sondern sie verlangt nach mehr. Ihrer Natur nach will die Vernunft, deren Gegenstand das Wesen der Dinge ist, wissen, wie beschaffen das Wesen Gottes sei; zu dieser Wissenschaft aber kann sie nicht durch die eigenen natürlichen Kräfte gelangen. Ähnlich sind alle diese Beweisführungen bei Thomas. Keine Spur von einem blofs „faktischen Standpunkt"; wohl aber stets ein streng wissenschaftlicher, d. h. aus überzeugenden Gründen geschöpfter Nachweis, dafs die menschliche Natur keinen andern Zweck haben kann, wie die visio Dei, dafs sie aber keine Kräfte besitzt, um diesen Zweck zu erreichen. Zum Überflusse hat auch Thomas noch die Einwürfe vorausgenommen, die heute gegen diese seine Ansicht gemacht werden (vgl. I. II qu. 5, art. 5). Mit den verurteilten Sätzen des Bajus hat diese letztere, die übrigens auch von allen Vätern und Scholastikern der Glanzepoche, Scotus miteingeschlossen, verteidigt wird, nichts zu thun. Den Irrtümern des Bajus liegt die Meinung zu Grunde, dafs, wenn die menschliche Natur keinen andern Endzweck hat als den einzig mit der Gnade erreichbaren, dieser Endzweck ein geschuldeter sei. Dies ist grundfalsch. Ganz im Gegenteil ist der letztere für die vernünftige Natur der eigentlichste Quell des Vermögens der Freiheit. Eben weil ich von Natur an kein beschränktes Gut als an meine endgültige Vollendung gebunden bin, kann ich frei unter allen natürlichen Gütern wählen und stehe zu keinem in notwendiger Beziehung. Bajus und seine Anhänger unterscheiden nicht zwischen den verschiedenen einzelnen Menschen und der menschlichen Natur. Der einzelne Mensch kann seine eigene Natur mifsbrauchen, kann von der Vollendung, auf die sie hinweist, abfallen, kann ihre Stimme verachten. Wir erfahren das mehr oder minder, wenigstens die Versuchung dazu, täglich. Geschuldet sind dem Menschen blofs die Güter, beziehungsweise die Gegenstände, welche dem Wesen der natürlichen Kräfte in ihm entsprechen; dem Verstande ist es geschuldet, dafs er das Wesen der Dinge zu erkennen vermag, dem Willen, dafs er auf das Gute, mag dieses ein wirkliches oder ein Scheingut sein, gerichtet ist; dem Auge ist das Sehen der Farben, dem Ohre das Hören der Töne geschuldet. Danach ist der Natur im Menschen, als dem Vermögen im Innern für das menschliche Sein, nur das geschuldet, was ihr infolge dieser natürlichen Kräfte zukommt. Und somit ist ihr mit Rücksicht auf ihren letzten Endzweck nur geschuldet, dafs sie es nicht notwendig hat, bei irgend einem beschränkten Gute endgültig stehen zu bleiben, sondern jedes natürliche Gut als Mittel benützen kann. Hängt sich der Mensch trotz dieser Stimme der Natur, die sich im Verstande äufsert, der alles Wahre erkennen möchte, und im Willen, der alles Gute begehren kann, an ein beschränktes Gut wie an den alles Thun und Lassen beherrschenden Endzweck, so vergeht er sich gegen die Stimme und die Richtung der eigenen Natur; er beugt diese Natur endgültig nieder zu vergänglichen Gütern und fesselt sie daran, soweit er es vermag.

Diese Ansicht vom natürlichen Zweck, der nur mit übernatürlichen Mitteln erreicht werden kann, trägt wie etwas Selbstverständliches in sich die Gratuität der Gnade. Sie besagt eben, dafs der Mensch keine Kraft von Natur besitzt, um seine letzte beseligende Vollendung zu erringen. Diese nämliche Ansicht leitet zugleich die Gnade in die menschliche Natur selber hinein, belebt und vervollkommnet die letztere, während alle andern Ansichten, die einen eigenen natürlichen letzten Endzweck voraussetzen, die Vollendung einer unfafsbaren sog. Übernatur bedeuten

und die eigentliche menschliche Natur mit dem ihr entsprechenden letzten Endzwecke tot liegen lassen. Es geht aus dem Gesagten hervor, dafs mit Rücksicht auf den Zweck der seligen Anschauung von einer potentia obedientialis nicht die Rede sein kann. Thomas bezieht sich niemals auf eine solche, wenn er von den übernatürlichen Heilsmitteln spricht. Er ist stets sich selber konsequent und braucht gar nicht geklärt und verbessert zu werden. In der prima secundae sagt er sogar ausdrücklich (qu. 113, art. 10): In quibusdam miraculosis operibus invenitur quod forma inducta est supra naturalem potentiam materiae, sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis; et quantum ad hoc iustificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiae capax; eo enim ipso quod est facta ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, sicut Augustinus dicit (de praed. sanctorum c. 5; auch der Verf. bringt ja diesbezüglich recht zutreffende Stellen aus Augustin). Es geht zudem aus dem Gesagten hervor, dafs es keinen status naturae purae geben kann, wenn auch der Mensch in puris naturalibus geschaffen werden konnte. In letzterem Falle würde eben der Mensch bei seiner ersten freien Entschliefsung entweder mit der zuvorkommenden Gnade Gottes das Gute, Verdienstliche gewollt haben und somit in den übernatürlichen Stand der Kinder Gottes getreten oder er würde für sich persönlich von der Stimme und der Richtung der eigenen Natur zum beschränkten Scheingute abgefallen sein und somit dem Stande der Sünde sich zugewendet haben. Thomas und die Väter, wie auch alle grofsen Scholastiker, kennen mit ihrem folgerichtigen Denken wohl die pura naturalia, aber nicht einen status oder einen endgültig dauernden Stand der natura pura. Letzterer setzt einen eigenen, mit natürlichen Kräften erreichbaren letzten Endzweck der menschlichen Natur voraus. Damit hängt ferner zusammen die Unmöglichkeit einer natürlichen Seligkeit. Auch die ohne Taufe sterbenden Kinder können einer solchen nicht teilhaftig werden. Die Stellen, welche der Verf. für eine solche Seligkeit aus Thomas anführt (II st. q. 33, a. 2; 5 de malo), enthalten das Gegenteil. Es wird in denselben geprüft, worin die mitissima poena dieser Kinder besteht; also poena, nicht beatitudo. Bekanntlich war grade dieser Punkt an erster Stelle unter denen, die zwischen Augustinus und Pelagius erörtert wurden. Pelagius hielt zwei Endzwecke fest: Die vita aeterna und das regnum coelorum. Übrigens ist diese Annahme einer natürlichen Seligkeit für die ungetauften Kinder der Kirche positiv verworfen. Pius VI. hat in der Bulle Auctorem fidei (28. Aug. 1794) folgenden Satz (26): Doctrina, quae velut fabulam Pelagianam explodit locum illum inferorum (quem limbi puerorum nomine fideles passim designant), in quo animae decedentium cum sola originali culpa poena damni citra poenam ignis puniantur; perinde ac si hoc ipso, quod, qui poenam ignis removent, inducerent locum illum et statum medium expertem culpae et poenae inter regnum Dei et damnationem aeternam, qualem fabulabantur Pelagiani: falsa, temeraria, in scholas catholicas iniuriosa. Danach gibt es also keinen dritten bleibenden Ort zwischen Himmel und Hölle für die ungetauften Kinder. Wir bemerken schliefslich noch, dafs Bellarmin in der angeführten Stelle die Ansicht von der seligen Anschauung als dem einzigen endgültigen natürlichen Zwecke der menschlichen Natur, der aber nur mit übernatürlichen Kräften erreicht werden kann, wohl dem h. Thomas zueignet, nicht aber sie als seine eigene Meinung bezeichnet. Er nennt sie probabilis. Wir meinen, die Betonung dieser Ansicht möchte grade in unsern Tagen für die Apologie des Christen-

tums von erhöhter Wichtigkeit sein. Sie richtet sich einerseits gegen jene Volksmassen, die nur von einem Diesseits etwas wissen wollen, und andererseits bildet sie die feste Grundlage, auf die man sich stellen kann, um nachzuweisen, dafs nur die übernatürlichen Geheimnisse des Christentums, wie sie von der Kirche vorgelegt werden, einen Gott offenbaren, der unsre Natur ganz anzufüllen und somit zu beseligen vermag. Dafs einerseits innerhalb der geschaffenen Natur kein Gut sich findet, das den Menschen voll zu befriedigen geeignet ist, weist Thomas in den ersten Quaestionen der prima secundae mit packenden Argumenten nach; die Notwendigkeit aber von rein und wesentlich übernatürlichen Geheimnissen geht andrerseits daraus hervor, dafs unsre Natur wohl einen solch erhabenen Zweck hat, wie es Gott selber ist, aber keine Kräfte besitzt, um diesen Gott, seinem Wesen nach, zu erkennen und demgemäfs ihn durch die Liebe zu besitzen. Nur die katholische Kirche hält heutzutage an solchen Geheimnissen noch unverbrüchlich fest, und kann somit dem wahren menschlichen Heile dienen. Das Wort Jules Simons wäre, wenn diese Ansicht durchdränge, bald als ebenso unvernünftig wie anmafsend erkannt: „Ich bin mit meinem natürlichen Zweck zufrieden; was soll mir die Erhebung zu einer übernatürlichen Vollendung; Gott hat mir die Freiheit gegeben; nun wohl, ich will eine solche Erhebung nicht, dafür verdiene ich keine Strafe.“

3. ***Petri Cardinalis Pázmány***, archiepiscopi Strigoniensis **Theologia scholastica.** Tom. IV. Recensuit et praefatus est Adalbertus Breznay. Budapestini. Typis regiae scientiarum universitatis. 1899.

Nachdem in den ersten 3 Bänden die handschriftlich zurückgelassenen philosophischen Vorlesungen des Jesuiten Pázmány, späteren Kardinals und Erzbischofs von Strigau, der i. J. 1637 gestorben ist, durch den akademischen Senat der Universität Budapesth herausgegeben worden sind, beginnt mit diesem Bande die Veröffentlichung seiner theologischen Hinterlassenschaft unter dem Titel: Theologia scholastica. Es sind die Vorlesungen, die dieser berühmte Jesuit in den Jahren 1603—1607 als Professor der scholastischen Theologie gehalten hat. Sie bilden, wie es damals üblich war, einen fortlaufenden Kommentar zur theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin. Diese Erklärungen zum Texte des engelgleichen Lehrers bilden nicht, wie wir dies bei Suarez, Vasquez und andern gewöhnt sind, eine Diskussion der von Thomas gelehrten Ansichten, sondern setzen, einfach und klar, den Sinn der einzelnen Quästionen auseinander und wenden deren Inhalt kurz auf die damals und noch heute kontrovertierten Fragen an. Pázmány will unterrichten, dies ist sein deutlich hervortretender Hauptzweck. Seine Absicht ist nicht, zu den verschiedenen Fragen eine feste Stellung zu nehmen, und diese letztere mit, wo möglich, neuen Argumenten zu verteidigen. Er legt mehr Gewicht auf das, was allerseits im Bereiche der katholischen Lehre feststeht. Darin liegt ein hoher Vorzug dieser Kommentare, die auch heute noch ein aktuelles Interesse beanspruchen. Der erste Traktat behandelt die 1. Quästion in der prima secundae, nämlich den letzten Endzweck. Der 2. Traktat erläutert die 17. Quästion de actionibus imperatis a voluntate, die 18. de bonitate et malitia actuum humanorum und die 19. de bonitate actus interioris voluntatis. Der 3. Traktat beschäftigt sich mit den Sünden. Es werden die Quästionen 71—80 (incl.) kommentiert. Im 4. Traktat kommt die Erbsünde zur Behandlung (qu. 81—83) und im 5. werden die

Eigenheiten der persönlichen Sünde erörtert (qu. 84—89). Der 2. Teil ist den theologischen Tugenden gewidmet. Die Lehre der ersten 16 Quästionen in der secunda secundae der theologischen Summa des hl. Thomas wird im 1. Traktat vorgelegt, nämlich die Lehre vom Glauben; die Tugend der Hoffnung ist der Gegenstand des 2. Traktats (qu. 17—22); die Tugend der Liebe bildet den Inhalt des 3. (qu. 23—33). Als Parergon wird veröffentlicht eine Abhandlung, De ecclesiastica libertate. Der Herausgeber folgt genau der im Ms. eingehaltenen Ordnung. Wir sind ganz der Meinung, die er im Vorworte ausspricht: Censeo, non fore virum eruditum, praecipue theologum, in cuius manus opera P. Pázmány inciderint, quem unus vel alter locus singulariter non afficiat quique, hac vel illa ex parte, operum ingeniosissimi et eruditissimi hominis lectione ditior non evadat aptiorque ad gloriam Dei et salutem animae humanae augendam. Wir bewundern den Fleifs und die hingebende Sorgfalt des Herausgebers; denn nach der diesem Bande vorgedruckten Seite des Ms. zu urteilen, mufste das Lesen der Handschrift nicht wenig beschwerlich sein.

Floisdorf-Commern (Rheinpr.). Dr. Cesl. M. Schneider.

NEUERE PÄDAGOGISCHE ERSCHEINUNGEN.

1. ***Theodor Waitz:*** **Allgemeine Pädagogik und kleinere pädagogische Schriften.** 4. Aufl. von O. Willmann. Braunschweig 1898. Preis 5 Mk.
2. ***Cornelius Krieg:*** Lehrbuch der Pädagogik (Geschichte und Theorie). 2. Aufl. Paderborn 1900. Preis 6 Mk.
3. ***Fr. S. Rudolf Hafsmann:*** Allgemeine Erziehungslehre. 2. Aufl. Paderborn und Wien 1900. Preis geb. 1,70 Mk.
4. **Katholische Zeitschrift für Erziehung und Unterricht.** 50. Jahrg. 1901. Düsseldorf, Schwann. Preis des Jahrg. 4 Mk.

1. Franz Theodor Waitz wurde im Jahre 1821 zu Gotha geboren als Kind einer Familie, aus der eine ganze Reihe von Predigern und Schulmännern hervorgegangen war. Im Alter von neunzehn Jahren bereits Doctor der Philosophie, habilitierte er sich 1844 an der Universität Marburg. Seine Habilitationsschrift behandelt Aristoteles περὶ ἑρμηνείας cap. 12. Im selben Jahre veröffentlichte er den ersten Band seiner Ausgabe des Aristotelischen Organon, 1846 liefs er den zweiten Band folgen. Gleichzeitig mit diesem erschien seine „Grundlegung der Psychologie, nebst einer Anwendung auf das Seelenleben der Tiere". 1849 veröffentlichte Waitz ein grofses „Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft". Drei Jahre später erschien seine „Allgemeine Pädagogik", deren Neuausgabe wir eben im Begriffe sind anzuzeigen. Überdies brachte das Decennium 1848—1858 einige „kleinere pädagogische Schriften" aus Waitz' Feder. „Anthropologie der Naturvölker" betitelt sich Waitz' letztes und

gröfstes Werk, dessen erster Band 1859 erschien.[1] Es war dem Auktor nicht vergönnt, es zu Ende zu führen; er starb bereits 1864, erst 43 Jahre alt.

Waitz' „Allgemeine Pädagogik“, vor fünfzig Jahren abgefafst, hat durch Gediegenheit ihres Inhalts sich das Interesse der auf pädagogischem Gebiete Arbeitenden zu bewahren gewufst. Im Jahre 1875 besorgte O. Willmann eine zweite Auflage, der bereits 1882 eine dritte folgte, im Jahre 1898 erschien die vierte Auflage. Sie ist mit Waitz' Porträt geschmückt und mit der Biographie des bedeutenden Mannes versehen. Eine aus der Feder des Herausgebers stammende Einleitung (62 Seiten) orientiert über Waitz' praktische Philosophie, die zwar von Herbarts Anschauungen in hohem Grade beeinflufst, aber durchaus kein blofser Abklatsch Herbartscher Ideen ist. Im einführenden Teile ist überdies die inhaltsvolle Anzeige, mit der die „Allgemeine Pädagogik“ in der Zürcher „Pädagogischen Revue“ von 1852 begrüfst wurde, angehängt.

Der Text des Waitzschen Buches selbst ist unverändert abgedruckt, nur einzelne Notizen aus seinen Kollegienheften und Marginalien seines Handexemplars sind stellenweise beigefügt.

Die an die „Pädagogik“ sich anschiefsenden fünf „kleineren pädagogischen Schriften“ sind folgende: aus dem Jahre 1848 „Welchen Anteil soll der Deutsche Reichstag an der Organisation des Unterrichtswesens nehmen?“ Vom Jahre 1851 „Reform des Unterrichts“, vom folgenden Jahre „Über die Methoden des Unterrichts im Lesen und Schreiben.“ Aus den Jahren 1857 und 1858 „Zur Frage über die Vereinfachung des Gymnasialunterrichts“ und „Zur Orientierung über den Gymnasialstreit in Kurhessen“.

Der Preis des Werkes, das früher 10 Mark kostete, ist in der Neuausgabe mit 5 Mark festgesetzt worden, um es einem recht weiten Leserkreis zugänglich zu machen. Für uns Katholiken verleiht überdies der Name des Herausgebers dem Werke ein gewisses Affektionsinteresse.

2. Cornelius Krieg, Professor an der Universität Freiburg (i. Br.), veröffentlichte im Jahre 1893 ein „Lehrbuch der Pädagogik“, das einen Teil der Schöninghschen „Wissenschaftlichen Handbibliothek“ bildet. Das Werk fand überall die günstigste Aufnahme. Nach wenigen Jahren war eine Neuauflage nötig geworden, konnte aber erst im vorigen Jahre (1900) fertig gestellt werden. Der ersten Auflage mit 376 Seiten gegenüber, weist die zweite „wesentlich vermehrte und verbesserte“ Edition 489 Seiten auf. Diese bedeutende Seitenmehrung hat in der ausführlicheren Behandlung, welche die Geschichte der Erziehung in der Neuauflage erfuhr, ihren Grund. Bildet die „Geschichte der Erziehung“ das erste Buch des Kriegschen Werkes, so umfafst das zweite Buch die „Theorie der Erziehung“; dasselbe behandelt in zwei Teilen die Erziehungslehre im allgemeinen (S. 162—343) und im besonderen (S. 344 bis Schlufs). Letzterer Teil gliedert sich in zwei Hauptstücke (die Erziehung des Leibes und die Erziehung der Seele). Der erste Teil beschäftigt sich mit dem Begriff und Wesen der Erziehung, ihrer Bedeutung, ihrem Ziele und ihrer Aufgabe; fafst dann das erziehende Subjekt (Erziehungsfaktoren) und das zu erziehende Objekt (den Zögling) ins Auge, um sich schliefslich der Betrachtung der Erziehungsmittel zuzuwenden.

Aus Hochschul-Vorlesungen herausgewachsen ist Kriegs Lehrbuch in ganz vorzüglicher Weise geeignet, den Universitätshörer in das Verständnis der Pädagogik einzuführen und bei ihm das Interesse für päda-

[1] Im ganzen 6 Bde, zu Ende geführt von G. Gerland.

gogische Fragen zu wecken. Von einem durch und durch kirchlichen und eminent religiösen Geiste getragen fafst es die Pädagogik in ihrem tiefsten Kern in ihrem höchsten Sinn als *παιδαγωγία πρὸς τὸ θεῖον* auf. Grund genug, das Werk aufs wärmste zu empfehlen — wenn es überhaupt erst einer Empfehlung bedarf.

3. Hafsmanns „Allgemeine Erziehungslehre“, die in zweiter, verbesserter Auflage vorliegt, ist als Lehrbuch für Lehrer- und Lehrerinnen-Bildungsanstalten gedacht und als solches vom österreichischen Unterrichtsministerium approbiert worden. Die Auswahl des Lehrstoffes richtete sich nach den diesbezüglichen Verordnungen der Unterrichtsverwaltung. Hafsmann teilt den Lehrstoff in vier Hauptstücke, die er folgendermafsen betitelt: Der Zögling; Vom Zwecke der Erziehung; Das Erziehungsverfahren (Methode der Erziehung); Erziehungsformen (Erziehungsfaktoren und Erziehungsstätten). Anhangsweise sind dem reichhaltigen Buche „einige Gedanken über die Erhabenheit des Erziehungsberufes“ beigefügt. Die Darstellung zeichnet sich durch Klarheit und Verständlichkeit aus. Die vorkommenden termini technici sind (in Fufsnoten) etymologisch zergliedert und erklärt. Der religiöse Standpunkt des Verfassers ist ein durchaus korrekter, die wiederholt hervortretende Betonung des sittlich-religiösen Charakters einer jeden guten Erziehung berührt uns sehr angenehm.

4. Die Katholische Zeitschrift für Erziehung und Unterricht (KZEU) trat mit Januar 1901 in das fünfzigste Jahr ihres Bestehens. Ihr Begründer Lehrer Vaegs (Goch, Rez. Düsseldorf) scheint die erste Anregung zur Herausgabe dieser Zeitschrift während der Exercitien empfangen zu haben, die er 1851 zu Gaesdonck mitmachte, wenigstens bezeichnet er als Zweck der neuen Zeitschrift: sie solle unter jenen, die den Lehrerexercitien beigewohnt haben und künftig beiwohnen werden, einen geistigen Verkehr unterhalten. Vaegs leitete die Zeitschrift durch zehn Jahre (1852—1862), nach ihm übernahm Seminarlehrer Kentenich (Kempen) die Leitung (1863—1873), in der ihn später Seminardirektor Alleker (Brühl) unterstützte. 1874—1879 führte Alleker die Leitung selbständig fort. Ihn löste Seminardirektor Velten (Elten) ab (1880—1885). diesem folgte Dr. Gansen (Boppard) als Redacteur (1885—1888). Seit 1889 leitet Rektor Cüppers (Ratingen) die KZEU. Jeder dieser sechs Herausgeber war bemüht, das bei der katholischen Lehrerschaft Deutschlands in bestem Ansehen stehende Organ weiter auszugestalten, besser und nützlicher einzurichten. Vor uns liegt das erste Heft des 50. Jahrgangs, das sich schon durch seine schmucke Austattung als „Jubelheft“ zu erkennen gibt. Wir finden darin aufser einem Rückblick auf die Entwicklung der KZEU, eine Fülle verschiedenartigster Beiträge, Mitteilungen und Recensionen. Besonders wertvoll erscheint uns aber der Münchener Vortrag[1] Willmanns über „die Stellung der Katholiken zu den pädagogischen Bestrebungen der Gegenwart“, der sich im „Jubelheft“ abgedruckt findet. Willmann verweist zuerst auf das, was die Katholiken für die Erforschung der historischen Pädagogik geleistet haben. Er erinnert an „die Bibliothek der katholischen Pädagogik“ herausgegeben von Kunz, an die „Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit“ aus Schöninghs Verlag, an P. Pachtlers Beiträge zu Kehrbachs „Monumenta Germaniae paedagogica“. Auch an Reins „Encyklopädischem Handbuch der Pädagogik“ arbeiten

[1] gehalten in der philosophischen Sektion des Münchener Gelehrten-Kongresses (28. 9. '00).

Katholiken (Willmann selbst) mit. Die katholischen Arbeiten auf pädagogischem Gebiet haben den grofsen Vorzug, dafs sie Einseitigkeit des Individualismus (das Herausreifsen des Zöglings aus Gesellschaft und Geschichte) ebenso vermeiden, wie den Relativismus, der behauptet, die Erziehung habe keine absoluten (sich jederzeit gleichbleibenden) Ziele, sondern nur relative. Die katholische Pädagogik hat Verständnis für historische Kontinuität, sie wird sich daher gewifs gegen den Versuch wehren, das humanistische Gymnasium durch Beschränkung der altklassischen Philologie zu „modernisieren". Wobei überdies der Grund ins Gewicht fällt, dafs eine Zurückdrängung der alten Sprache die Vorbildung der Theologen gefährdet. Zum Schlusse seines Vortrags macht Willmann darauf aufmerksam, dafs in Deutschland und Österreich dem Staate allein das Recht zusteht, das Bildungsziel zu formulieren; ein Zustand, der auf die Dauer nicht haltbar sein wird. Das Verlangen nach Unterrichtsfreiheit im höheren Bildungswesen d. h. nach der Möglichkeit, ein anderes als das staatlich normierte Bildungsziel in einer höheren Anstalt anzustreben, wird sich in der Zukunft gewifs auch in deutschen und österreichischen Landen lebhafter geltend machen.

Unser Referat über neuere pädagogische Erscheinungen hat mit der Anzeige eines Werkes begonnen, dessen Herausgeber Willmann ist, mit der skizzenhaften Inhaltsangabe eines Willmannschen Vortrages schliefst es. Nicht ohne Absicht. Es sollte der Name des grofsen Vorkämpfers der philosophia perennis und mannhaften Vertreters der paedagogia christiana kräftig aus unserem Berichte über pädagogische Erscheinungen hervorleuchten, denn er ist ein Stern, der Richtung weist, noch mehr: er ist Programm.

Wien. Subrektor Dr. Seydl.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Divus Thomas. Ser. 2. vol. 1, 5—6. Carolus Ramellini †. *Vespignani:* In liberalismum universum trutina. *N. del Prado:* Lectiones de gratia Dei. *Fonviel:* De differentia inter ius naturale et iuris positivi historiam. *Ermoni:* De natura causae et eiusdem notionis origine. *Wonters:* Primarium aequiprobabilismi principium. *Surbled:* Adnotationes criticae circa novissima recentiorum commenta de cerebri ad intellectum habitudine. *Saccheri:* Contributiones ad introductionem biblicam generalem et specialem. *Vinati:* De loquelae artificio perficiendo. *Martani:* Pro quaestione sociali. *Surbled:* Amor physiologice spectatus. *Fuzier:* De origine et natura principii causalitatis. *Di Bartolo:* De postulatis scientificis catechismo catholico addendis. *D.:* Theologiae positivae commendatio. — **Annales de philosophie chrétienne.** Nouv. Ser. 43, 4—6. 44, 1—4. 1900—01. *Derepas:* La vie et les oeuvres du P. Gratry. *Mignon:* La réaction contre le cartésianisme dans le clergé de France aux débuts du XIXe siècle. *Prévost:* La guerre aux élites. *Verriele:* L'idée de moralité. *Blampignon:* Monseigneur Saivet. *Georgel:* Matière et théologie. *Martin:* Doctrine de S. Augustin sur la tolérance. *Germain:* Un mystique de la peinture „Paul Borel". *Lechartier:* Pascal d'après Em. Boutroux. *Thouverez:* La vie de Descartes d'après Baillet. *Denis:* Les contradicteurs de Lamennais. *Lavasseur:* La vie point de

départ de toute adaptabilité. *Lechalas:* Le rire, essai sur la signification du comique. *Crouslé:* Bossuet et le protestantisme; Leibniz et Richard Simon. *Boutard:* Lamennais à propos d'une étude récente. *Bazaillas:* Rosmini et Malebranche. *Lenoble:* A propos d'apologétique dans l'enseignement secondaire. *Denis:* La croyance considérée comme principe de connaissance et de certitude. *Strowski:* Etudes critiques et morales sur Bossuet. *Moisant:* Le sentiment. *de Vaux:* De l'esprit scientifique en matière politique. *Prévost:* Les fausses interprétations de l'évolution sociale. *Siemienski:* C'est la raison qui nous manque beaucoup plus que la foi. *Lechalas:* Deux oeuvres de John Ruskin. *Ermoni:* Exégètes et théologiens. *Tannery:* La vérité scientifique. *Germain:* L'art chrétien. — **Philosophisches Jahrbuch.** 13, 4. 14, 1. 1900—02. *Gutberlet:* Teleologie und Kausalität. *Baur:* Die aktuell unendliche Zahl in der Philosophie und Natur. *Rolfes:* Neue Untersuchung über die platonischen Ideen. 14, 1. *v. Hertling:* Christentum und griechische Philosophie. *Schütz:* Naturkraft und Seelenvermögen. *Fischer:* Das Relativitätsprincip und die bisherigen Hauptlösungsversuche der philos. Grundprobleme. *Steil:* Über die Thätigkeit der vom Leibe getrennten Seele vom Standpunkte der Philosophie. — **Kantstudien.** 5, 2—4. 1900—01. *Wartenberg:* Der Begriff des „transscendentalen Gegenstandes" bei Kant und Schopenhauers Kritik desselben. *Groos:* Hat Kant Humes Treatise gelesen? *Wartenberg:* Sigwarts Theorie der Kausalität im Verhältnis zur Kantischen. *Adickes:* Korrekturen und Konjekturen zu Kants ethischen Schriften. *Heman:* Kant und Spinoza. *Adickes:* Kant contra Haeckel. ***: Ultramontane Stimmen über Kant. *Soloweikzik:* Kants Bestimmung der Moralität. *Zwermann:* Die transscendentale Deduktion der Kategorieen in Kants „Kritik der reinen Vernunft". *Paulsen:* Zu Hemans „Kant und Spinoza". *Heman:* Nachwort. — **Revue Néo-Scolastique.** 7, 3 et 4. 1900. *Halleux:* L'hypothèse évolutionniste en morale. *Thiéry:* Le tonal de la parole. *Mercier:* Le bilan philosophique du XIXe siècle. *Mercier:* L'induction scientifique. — **Revue Thomiste.** 8, 4—6. 1900—01. *Gardeil:* Les ressources de la raison pratique. *Montagne:* Le sentiment esthétique. *Folghera:* La vérité définie par s. Anselme. *Hugon:* La fraternité du sacerdoce et celle de l'état religieux. *Pègues:* Théologie thomiste d'après Capréolus. *Gardeil:* Ce qu'il y a de vrai dans le Néo-Scotisme. *Darley:* L'accord de la liberté avec la conservation de l'énergie et saint Thomas. *Montagne:* La pensée de s. Thomas sur les diverses formes de gouvernement. *Renaudin:* La définibilité de l'assomption de la très sainte Vierge. *Folghera:* Un débat sur l'induction. *Garbay:* Etudes sur D. Bañes. — **Revue de métaphysique et de morale.** 8, 6; 9, 1. 1900—01. *Boutroux:* La philosophie de F. Ravaisson. *Kozlowski:* Les propositions fondamentales de la science moderne à l'aube de la philosophie grecque. *Riquier:* De la distinction entre les sciences déductives et les sciences expérimentales. *Chartier:* Le problème de la perception. 9, 1. *Ravaisson:* Testament philosophique. *Bouasse:* De l'éducation scientifique des „philosophes". *Brunschvicg:* De la méthode dans la philosophie de l'esprit. *Le Verrier:* Fr. Nietzsche. *Ruyssen:* Le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle. — **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** 116, 2. 117, 1. 1900. *Adickes:* Ethische Principienfragen. *Ehrhardt:* Psychophysischer Parallelismus und erkenntnistheoretischer Idealismus. *Koppelmann:* Ein neuer Weg zur Begründung der Kantischen Ethik und der formalistischen Ethik. *Wentscher:* Der psycho-physische Parallelismus in der Gegenwart. *Vorländer:* Kants Briefwechsel bis 1788. *Lindsay:* Die Entwicklung der

Ethik. — **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** 7, 4—6, 8, 1. 1900—01. *Flügel:* Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart. *Felsch:* Die Psychologie bei Herbart und Wundt. *Maurenbrecher:* Die Bedeutung einer gesteigerten Volksbildung für die wirtschaftliche Entwicklung des Volkes. — **Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Cistercienser-Orden.** 21, 4. 1900. *Hegl:* Der Geist des hl. Benedikt. *Linneborn:* Die Reformation der westfälischen Benediktinerklöster im 15. Jahrh — **Die Kultur.** 2, 3. 1901. *Pernter:* Das moderne Wetterschiefsen. *Weyman:* Der Dichter Vergilius. *Schnitzer:* Die Trauung in der griechisch-schismatischen Kirche. — **Rivista internazionale.** 24, 2—4. 25, 1—2. *Spina:* Origine sociale del delitto. *Piovano:* La libertà d'insegnamento. *Carano:* Sulla codificazione del diritto tributario. *J. A.:* La protezione legale internazionale dei lavoratori al congresso di Parigi. *Talamo:* La schiavitù nella civiltà romana e secondo le dottrine del cristianesimo. *Salvioni:* Il quarto censimento della popolazione italiana. *Leo XIII.:* L'enciclica „Graves de communi re". *Toniolo:* La pavola del Papa in quest'ora solenne. *Agliardi:* Il principio etico nella politica sociale. *Mauri:* J cattolici e il rinascimento municipale. — **Stimmen aus Maria-Laach.** 1900/01. 59, 1—5. 60, 1 u. 2. *Kneller:* Alexander Volta. *Cathrein:* Die Beteiligung der Frauen am Erwerbsleben. *Gietmann:* Die alten Klassiker und die moderne Bildung. *Müller:* Die Bewohnbarkeit der Gestirne. *Pfülf:* Der letzte Veteran der „Katholischen Abteilung" (Linhoff). *v. Dunin-Borkowski:* Die „freien Gesellschaften" der Zukunft in nordamerikanischer Beleuchtung. *Cathrein:* Frauenstudium. *B. zu Stolberg-Stolberg:* zum ehrengerichtlichen Duellzwang in Österreich. 60. *Baumgartner:* Jesus Christus der Erlöser. Ein Papstwort am Schlusse des heiligen Jahres. *Pesch:* Die Pflicht im Wirtschaftsleben. *v. Nostitz-Rieneck:* Monistische Entwicklungslehre — entwicklungsleere Entwicklungsmäre. *Pesch:* Das Wesen des Christentums eine Schale ohne Kern. *Dahlmann:* Die Renaissance des Altertums in China und ihr Einflufs auf das Staatsleben. *v. Nostitz-Rieneck:* Die Weltkirche. *Pesch:* Das ganze Evangelium und der ganze Christus. *Wasmann:* Zur mechanischen Instinkttheorie.



NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Baumann: Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre. — *Kantstudien* 5 *Krüger.*

Bodnar: Mikrokosmos. — *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 117 *Siebert.*

Braunschweiger: Die Lehre von der Aufmerksamkeit im 18. Jahrh. — *Zeitsch. f. Philos. u. Päd.* 8 *Schwertfeger.*

Brunschvicg: Introduction à la vie de l'esprit. — *Revue de métaph.* 8 *Cantecor.*

Breitung: Abetoriens bankerot og vor populaere Darwinisme. — *Stim. a. M.-L.* 59 *Wasmann.*

Bumiller: Aus der Urzeit des Menschen. — *Philos. Jahrb.* 14 *Gutberlet.*

Bumiller: Mensch oder Affe? — *Philos. Jahrb.* 13 *Pfeifer.* — *Stim. a. M.-L.* 59 *Dressel.*

Cathrein: Philosophia moralis 2.ed. — *Philos. Jahrb.* 13 *Willems.*

Cathrein: Moralphilosophie 3. Aufl. — *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 117 *Siebert.*

de Craene: De la spiritualité de l'âme. — *Philos. Jahrb.* 14 *Schreiber.*

Delacroix: Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle. — *Revue de métaph.* 9 *Ruyssen* — *Revue Thom.* 8 *A. M.*

Domet de Vorges: La philosophie thomiste pendant les anneés 1888—98. — *Philos. Jahrb.* 13 *Schmitt.*

Drobisch: Empirische Psychologie. — *Revue Néo-Scol.* 7 *C. L.*

Eltzbacher: Über Rechtsbegriffe. — *Kantstudien* 5 *Schneider.*

Fischer: Der Triumph der christlichen Philosophie. — *Annales de ph. crét.* 43 *Cte de Vorges. Philos. Jahrb.* 14 *Schütz.*

Göpfert: Moraltheologie. — *Stim. a. M.-L.* 59 *Lehmkuhl.*

Grzymisch: Spinozas Lehre von der Ewigkeit und Unsterblichkeit. — *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 117 *Lülmann.*

Gutberlet: Der Kampf um die Seele. — *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 117 *Siebert.*

v. Hartmann: Ethische Studien. — *Zeitsch. f. Philos. u. Päd.* 7 *Schwertfeger.*

v. Hertling: John Locke u. die Schule von Cambridge. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 116 *Grotenfeld.*

Janssens: Praelectiones de Deo uno. — *Rev. Néo-Sco.* 7. *Th. V. B.*

Jerusalem: Einleitung in die Philosophie. — *Philos. Jahrb.* 14 *Donat.*

Koch: Pseudo-Dionysius Areopagita. — *Litt. Rundsch.* 27 *Merkle* — *Stim. a. M.-L.* 60 *Kneller.*

Kramar: Die Hypothese der Seele, ihre Begründung u. metaphys. Bedeutung. — *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 117 *Siebert.*

Krieg: Lehrbuch der Pädagogik. 2. Aufl. — *Litt. Rundsch.* 26 *Sägmüller.*

Kronenberg: Kant, Sein Leben u. seine Lehre. — *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 116 *Ehrhardt.*

Krose: Der Einfluſs der Konfession auf die Sittlichkeit. — *Augustinus* 1900 *Breitschopf.* — *Stim. a. Maria-L. v. Hammerstein.* — *Litt. Rundsch.* 26 *Koch.*

Kurz: Die katholische Lehre vom Ablaſs vor und nach Luther. — *Stim. a. M.-L.* 60 *Hilgers.* — *Allg. Litt.* 10 *Feichtner.*

Lehmann: Aberglauben und Zauberei. — *Zeitsch. f. Philos. u. Päd.* 7 *Ziegler.*

Lehmen: Lehrbuch der Philosophie I. Bd. — *Litt. Rundsch.* 26 *Baumgartner.*

Liesker: Über die Berechtigung der antimonistischen Tendenzen. — *Philos. Jahrb.* 13 *Gutberlet.*

Lipps: Grundriſs der Psychophysik. — *Philos. Jahrb.* 13 *Gutberlet.*

Lipps: Die ethischen Grundfragen. — *Allg. Litt.* 9 *Willmann.*

Lutoslawski: The origin and growth of Platos logic. — *Z. f. Philos. u. philos. Kritik* 116 u. 117 *Kühnemann.*

Marbe: Naturphilos. Untersuchuug zur Wahrscheinlichkeitslehre. — *Philos. Jahrb.* 13. *Gutberlet.*

Mercier: Critériologie générale. — *Litt. Rundsch.* 26 *Kaufmann.*

Meyer: Institutiones iuris naturalis. — *Litt. Rundsch.* 27 *Sägmüller.* — *All. Litt.* 9 *Schindler.* — *Divus Thomas Ser.* 2. vol. 1. *D.* — *Stim. a. M.-L.* 59 *Cathrein.*

Michelitsch: Häckelismus u. Darwinismus. — *Augustinus* 1900 *Schmöger.* — *Allg. Litt.* 9 *Hamann.* — *Litt. Rundsch.* 26 *Kaufmann.*

Mielle: L'ancienne et la nouvelle psychologie. — *Divus Thomas* Ser. 2 vol. 1 *L. J.*
Missaglia: Summula doctrinae s. Thomae. — *Divus Thomas* Ser. 2 vol. 1 *X.*
Müller: System der Philosophie. — *Allg. Litt.* 10 *Toischer.*
Nietzsche Fr.: Werke. — *Revue de métaph.* 9 *Le Verrier.*
Noël: La conscience de libre arbitre. — *Philos. Jahrb.* 14 *Hartmann.*
Nys: La notion de temps — *Philos. Jahrb.* 14 *Schreiber.*
Ölzelt-Nevin: Weshalb das Problem der Willensfreiheit nicht zu lösen ist? — *Philos. Jahrb.* 13 *Gutberlet.*
Pesch: Theolog. Zeitfragen. — *Augustinus* 1900 Breitschopf. — *Litt. Rundsch.* 26 Braig. — *Allg. Litt.* 9 *r.*
Petroniewicz: Principien der Erkenntnistheorie. — *Zeitsch. f. Philos. u. Päd.* 7 *Gloatz.*
Pohle: Die Sternenwelten und ihre Bewohner. — *Philos. Jahrb.* 13 *Maier.*
Renouvier-Prat: La nouvelle monadologie. — *Philos. Jahrb.* 13 *Hartmann.*
Ritter: Platos Gesetze. — *Zeitsch. f. Philos. u. philos. Kritik* 116 *Kühnemann.*
Romanes: Gedanken über Religion. — *Zeitsch. f. Philos. u. Päd.* 8 *Sogemeier.*
Scheler: Die transscendentale u. psychologische Methode. — *Allg. Litt.* 10 *Willmann.* — *Philos. Jahrb.* 14 *Gutberlet.*
Schneider: Durch Wissen zum Glauben. — *Zeitsch. f. Philos. u. Päd.* 7 *Schwertfeger.*
Schneider: Die Weltanschauung Platos. — *Zeitsch. f. Philos. u. philos. Kritik* 116 *Kühnemann.*
Schultz: Psychologie der Axiome. — *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 117 *Siebert.*
Schultze: Stammbaum der Philosophie. — *Philos. Jahrb.* 13 *Gutberlet.*
Siebeck: Aristoteles. — *Zeitsch. f. Philos. u. philos. Kritik* 116 *Kühnemann.*
Stange: Einleitung in die Ethik. — *Kantstudien* 5 *Schwarz.*
Stein: An der Wende des Jahrhunderts. — *Philos. Jahrb.* 13 *Schell.*
Stern: Psychologie der individuellen Differenzen. — *Philos. Jahrb.* 14 *Gutberlet.*
Surbled: Les idées nouvelles en pathologie mentale. — *Divus Thomas* ser. 2 vol. 1 *J. L.*
Tuch: Lotzes Stellung zum Occasionalismus. *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 116 *Neuendorff.*
Valensise: De futura hominum resurrectione. — *Divus Thomas* ser. 2 vol. 1 *Vinati.*
Vallet: Histoire de la philosophie. — *Divus Thomas* ser. 2 vol. 1 *J. L.*
Vallet: Praelectiones philosophiae ad mentem s. Thomae. — *Divus Thomas* ser. 2 vol. 1 *J. L.*
Varvello: Institutiones philosophiae. — *Divus Thomas* Ser. 2 vol. 1. *F. B.*
Vigna: S. Anselmo filosofo. — *Divus Thomas* Ser. 2 vol. 1 *F. S.*
Wels: Erkennen u. Schauen Gottes. — *Z. f. Philos. u. phil. Kritik* 15 *Elsenhans.*

ZU HERBARTS PRAKTISCHER PHILOSOPHIE.

Von Dr. ERNST SEYDL.

I.

Vorbemerkung.

Die Menschen bewerten die eigenen Handlungen und die Handlungen ihrer Umgebung. Sie bezeichnen einzelne als gut, andere als böse und tadelnswert. Jede Bewertung setzt einen Wertmesser voraus. Sonach verlangt auch die ethische Bewertung menschlicher Handlungen notwendig eine Moralitätsnorm. Entspricht ein Akt dieser Norm, so ist er gut zu nennen, entspricht er ihr nicht, so liegt seine Verwerflichkeit offen zu Tage.

Über die eben vorgelegten Sätze dürfte ein Streit nicht wohl entstehen. Doch nur einen Schritt weiter, und tiefgehender Dissens tritt an die Stelle einmütiger Übereinstimmung. Was hat als Moralitätsnorm zu gelten? Kaum ist die Frage vorgebracht, so schallen uns schon die mannigfaltigsten Antworten entgegen.[1]

Gut ist das, was mein Wohlergehen fördert, meint der Selbstische. Der Altruist sagt: Gut ist das, was dem Allgemeinwohl zuträglich ist. Ein Dritter schlägt in konziliänter Weise vor, die Thesen des Egoisten und Altruisten zu verknüpfen, und meint in dem Sprüchlein „utile bonum" die alles lösende Zauberformel gefunden zu haben. Folge dem kategorischen Imperativ deiner autonomen Vernunft, und du handelst gut! so ermahnt uns Kant. Hutcheson und mancher andere nach ihm belehrt uns: Gut sei all das, was den Menschen vermöge des ihnen innewohnenden „moral sense" als gut erscheint. Dem Gymnasiasten sagt sein Lehrbuch der Psychologie folgendes über den angezogenen Gegenstand:[2] „Der menschliche Wille, wie er sich in Handlungen und Thaten ausdrückt, ist Gegenstand einer unbedingten Wertschätzung, auf welcher die moralischen Gefühle beruhen. Das unbedingt Vorzügliche im Wollen ist das Gute,

[1] Eine Darlegung und Widerlegung der verschiedenartigen, irrigen Ansichten über die Moralitätsnorm bietet V. Cathrein in seiner Moralphilosophie I.[3] S. 153—230.

[2] G. A. Lindner und F. Lukas, Lehrbuch der Psychologie (Wien 1900). S. 144 und 146.

das unbedingt Verwerfliche im Wollen ist das Böse. Das Gute ist gewissermafsen das Schöne am Wollen und an der Gesinnung des Menschen.“ Dieser Hinweis auf die enge Verwandtschaft ästhetischer und ethischer Urteile ist unleugbar ein herbartscher Nachklang, der durchaus nicht vereinzelt dasteht. Herbarts Anschauungen üben auch heute noch einen weitgehenden Einflufs aus; zahlreiche Psychologen und Pädagogen stehen noch in ihrem Banne.[1]

Dieser Umstand läfst die vorliegende Studie nicht unzeitgemäfs erscheinen, die es sich zur Aufgabe macht, Herbarts praktische Philosophie zu überblicken und auf die Festigkeit ihrer Grundlagen zu prüfen.

II.

Überblick über Herbarts Ethik.

In der denkwürdigen Jugendschrift „Über die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung“ (1804)[2] hat Herbart die Grundzüge seiner Ethik das erste Mal vorgelegt. Sittlichkeit ist seiner Meinung nach der ganze Zweck der Erziehung, dem Sittlichen mufs in dem Gemüte des Zöglings dauernde Gewalt gegeben werden, das kann aber nur auf ästhetische Wege geschehen.[3] Es ist darum Aufgabe des Unterrichts, ein Weltbild zu zeichnen, aus welchem die Grundverhältnisse des Schönen und Guten allenthalben den Geist ansprechen, so dafs die durch sie wachgerufenen Urteile eine Macht in der Seele werden, stark genug, um dem Egoismus das Steuer zu entwinden.[4]

Im Jahre 1808 veröffentlichte Herbart seine „Allgemeine praktische Philosophie“.[5] Trotz ihres verhältnismäfsig gerin-

---

[1] Vgl. W. Windelband, Geschichte der Philosophie[2] (Tübingen und Leipzig 1900). S. 514. Die namhaftesten Anhänger Herbarts bei Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philosophie III, 2 (Berlin 1897). S. 167—178. Auf Herbartscher Basis steht die „Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik“, (seit 1894) herausgegeben von O. Flügel und W. Rein.

[2] O. Willmann, Herbarts pädagogische Schriften u. s. w. (Leipzig 1873 und 1875; Neudruck 1880) I. S. 257 ff. Die Abhandlung „Über die ästhet. Darstellung“ wird im Folgenden kurz durch **D.** bezeichnet.

[3] Vgl. ebenda S. 259 f. und überdies L. Strümpell, Die Pädagogik Kants, Fichtes und Herbarts (Braunschweig 1843) S. 91.

[4] O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre[2] (Braunschweig 1895) II. S. 197.

[5] G. Hartenstein, Herbarts sämtliche Werke (Hamburg und Leipzig 1890: Zweiter Abdruck) VIII. Band. Die „Allg. prakt. Philosophie“ wird mit **Ph.** citiert unter Beifügung der Seitenzahl.

gen Umfangs bietet dieselbe die Hauptpunkte der gesamten Ethik so vollständig dar, dafs alles Übrige, was Herbart später über diesen Gegenstand geschrieben hat, durchgängig auf sie zurückweist oder an sie sich anschliefst.[1]

Wir versuchen, im Nachfolgenden einen Überblick über die in den beiden genannten Werken vorgetragenen Anschauungen zu bieten und zwar in möglichster Anlehnung an Herbarts eigene Worte.

Aufgabe der praktischen, Philosophie ist es, die Urteile des Beifalls und Tadels, die wir so oft über andere und über uns fällen, zu berichtigen. Sie selbst urteilt gar nicht; sie macht aber urteilen. Und (da jedes Urteil sich durch seinen Gegenstand bestimmt findet) sie macht dadurch richtig urteilen, dafs sie den Gegenstand richtig d. h. zur vollkommnen Auffassung darstellt (Ph. 4). Auf die Frage, welches denn der Gegenstand sei, zu dessen richtiger Beurteilung die praktische Philosophie anleiten soll, antwortet Herbart: „Nichts anders, als gewisse Zeichnungen eines solchen und solchen Wollens hat sie zu liefern; damit bei den Zuschauern über einiges Wollen ein unwillkürlicher Beifall, über anderes ein unwillkürliches Mifsfallen rege werde (Ph. 6). Es ist die Vorzüglichkeit des Willens (Ph. 7), auf die es bei der praktischen Philosophie einzig ankommt, will sie nicht zur „Güterlehre“ herabsinken. Die Ethik darf aber auch nicht „Tugendlehre“ sein, denn die Tugend ist zwar das Princip der Vorzüglichkeit des Willens, aber nicht diese Vorzüglichkeit selbst, um die es sich einzig in der praktischen Philosophie handelt (Ph. 7). Übrigens besteht nach Herbart zwischen „Güterlehre“ und „Tugendlehre“ kein wesentlicher Unterschied. Beide sagen, dafs das Wohlgefühl der Selbstbefriedigung das Höchste und Beste sei. Die „Tugendlehre“ stellt dies Wohlgefühl gerade in die Mitte als Tugend und Weisheit; die „Güterlehre“ erregt die Hoffnung, es zu gewinnen durch Zueignung der Güter, die sie empfiehlt (Ph. 7 f.). Obwohl beiden entgegengesetzt, ist die „Pflichtenlehre“ im Kantschen Sinne ebenso untauglich dazu, der praktischen Philosophie ihren ersten Ursprung nachzuweisen (Ph. 8). Also weder die „Güterlehre“, noch die „Tugendlehre“, noch die „Pflichtenlehre“ schöpft den wahren und vollen Begriff der Ethik aus, deren Aufgabe es ist, das Urteil über die Willen zu wecken (Ph. 10).

Auf den Willen, den guten Willen, und einzig auf ihn kommt

[1] Vgl. Hartensteins Vorwort zum VIII. Band, S. V.

es an, wenn man über das Sittliche eine Betrachtung anstellt. „Sittlichkeit“ und „guter Wille“, das sind zwei Begriffe, die zusammengehören. Das erste Prädikat des guten Willens aber ist der Gehorsam (D. 275). Der Gehorsam setzt unleugbar einen Befehl voraus. Doch niemand vermag dem Sittlichen zu befehlen, er gebietet sich selbst, indem er das Gebot für sich zum Befehle erhebt (D. 275). Die Thatsache des Befehls steht fest, sein Inhalt wird, wenn es sich um Klarstellung des Begriffs der Sittlichkeit handelt, nicht näher berührt. Einen bestimmten Gegenstand enthält der Begriff der Sittlichkeit nicht, aber er bezieht sich auf etwas: auf ein vorauszusetzendes Wollen, einen Befehl (D. 276). Jenes Wollen ist das Erste, der Gehorsam folgt nach (D. 276).

Es erhebt sich nun die weitere Frage: Wer befiehlt, wer gehorcht beim sittlichen Handeln? Ich als Gehorchender darf nicht erscheinen als aufstellend den Machtspruch (Befehl), dadurch wäre das erste Prädikat des guten Willens, der Gehorsam, vernichtet. Es wäre ja dann nur mein Wille der Grund des an mich ergehenden Befehls (D. 277). Der Befehl mufs dem Gehorchenden als „Notwendigkeit“ erscheinen, nicht als theoretische, nicht als logische, sondern als „ästhetische Notwendigkeit“. Dieser Notwendigkeit beugt sich der Sittliche, der als solcher durch und durch demütig ist (D. 277).

Was haben wir uns unter der „ästhetischen Notwendigkeit“ vorzustellen? Erfahrungsgemäfs sind gewisse Vorstellungen, sobald sie uns zum Bewufstsein kommen, mit einem „Geschmacksurteil“ verbunden: sie gefallen oder mifsfallen. Das „Geschmacksurteil“ erhebt sich unwillkürlich, sobald die betreffende Vorstellung vorliegt; absolut, beweislos spricht es sein Verdikt aus, ohne übrigens Gewalt in seine Forderung zu legen (D. 278). Wie der Hörer einer musikalischen Harmonie ohne sein Zuthun und ohne Vorfrage nach dem Wie und Woher angezogen wird, so dringt auch das praktisch Schöne mit dem einfachen Recht des Daseins auf die Sinne ein.[1]

Die Aufstellung dessen, was gefällt und mifsfällt, in den einfachsten Ausdrücken ist Aufgabe der „Geschmackslehre“, Ästhetik (Ph. 16); und da der „sittliche Geschmack“ als Geschmack überhaupt nicht verschieden ist vom poetischen, musikalischen, plastischen Geschmack (Ph. 23), so leuchtet ein, dafs die Ethik eine Zweigdisciplin der Ästhetik ist. Die ästhe-

[1] W. Gafs, Geschichte der christlichen Ethik II, 2 (Berlin 1887) S. 227.

tischen Urteile, und sonach auch die ethischen, sagen über den ihnen vorliegenden Gegenstand aus: wie er sein sollte (D. 278). Nur der Unterschied obwaltet zwischen dem sittlichen und künstlerischen Geschmack, dafs die Elemente der Verhältnisse, die der Beurteilung unterworfen sind, hier aufser und dort in uns selber liegen und wir sie sonach nicht los werden können (Ph. 23). Der Künstler kann das mifsratene Bild zerstören, um dieses Urteil verstummen zu machen. Nur von sich selbst kann der Mensch nicht scheiden, er kann sich dem Urteil, das sich über sein Thun einstellt, nicht entziehen (D. 278). Dieses Urteil bleibt und übt einen stetigen langsamen Druck auf den Menschen aus: der Mensch nennt diesen Druck „sein Gewissen“.

Findet der Sittliche in einem konkreten Fall eine ästhetische Notwendigkeit, so „biegt“ er sein Verlangen, um ihr zu gehorchen. Er fügt sich dem sittlichen Geschmacksurteil, das sich als sein eigener Ausspruch gegen ihn selbst gewendet hatte (Ph. 23). Das Geschmacksurteil ergeht über ein Willensverhältnis; begleitet zum Beispiel mein Wille deinen Willen mit wohlwollender Gesinnung, so gibt das einen guten Klang; das Urteil stellt sich unwillkürlich ein: Wohlwollen gefällt. Nur Accorde der inneren Regungen sagen dem Sittlichen zu, Dissonanzen und Disharmonieen verabscheut er. Er wünscht und will Harmonie in jeglichem Willensverhältnis. Das eine Glied dieses Verhältnisses ist sein Verlangen („ich möchte“), das andere die Forderung („so soll es sein“). Das Verhältnis wird nicht immer schematisch das eine und einzige sein, es kann sich mannigfaltig gestalten, man mufs daher von Willensverhältnissen in der Mehrzahl reden.

Indem man nun den Willen nach und nach in den einfachsten denkbaren Verhältnissen betrachtet, die aus seinen Richtungen auf sich selbst, auf andere Willen und auf Sachen hervorgehen können, wird für jedes dieser Verhältnisse auch ein ursprüngliches, absolut unabhängiges ästhetisches Urteil von ganz eigentümlicher Beschaffenheit mit unmittelbarer Evidenz hervorspringen (D. 279).

Herbart unterscheidet fünf ursprüngliche „Willensverhältnisse“, die Gegenstand unwillkürlicher Geschmacksurteile sind. Diese Geschmacksurteile sind die Quelle der fünf ethischen oder praktischen Ideen, die von Herbart als typische Musterbilder für das vernünftige Wollen hingestellt werden.[1] Sie sind aber

[1] Vgl. Kapitel 1—6 der „Ideenlehre“ (= 1. Buch der „Allg. prakt. Philosophie“).

auch Bindemittel der Gesellschaft und bilden als solche die Basis der fünf Mustersysteme oder gesellschaftlicher Musterideen, die als Regulative für die Socialethik dienen sollen.[1]

Die praktischen Ideen sollen Vorbilder und Wegweiser für den Willen sein, die zusammengehalten eine Lebensordnung bilden. Sache der Erziehung wird es sein, diese Lebensordnung dem Zögling einzuprägen (D. 280), damit er nicht den Berechnungen des Egoismus folge, sondern der Einsicht, die ihm die ästhetische Auffassung der ihn umgebenden Welt bietet. Zu dieser Auffassung muſs man den Zögling frühzeitig determinieren,[2] indem man ihn anleitet und gewöhnt, in allem das Schöne zu suchen, und indem man sich bemüht, in ihm den Sinn für harmonischen Einklang und die Freude am Edlen und Hohen zu wecken (D. 285).

Wird dem Zögling unaufhörlich eingeprägt, die Willensverhältnisse in ihrer schönen Harmonie freudig zu betrachten, die Willensmiſsverhältnisse hingegen gründlich zu verabscheuen, so erwächst nach Herbarts Meinung aus dieser Wiederholung ein mehr als vorübergehender Eindruck. Das Wohlgefällige, das Sittlich-Schöne wird im Menschen zu einer stetigen Macht, zu einer Auktorität,[3] der sich der Sittliche willig beugt.

Doch wir haben noch etwas nachzuholen. Es wurde oben nur gesagt, daſs Herbart fünf praktische Ideen aufstellt, welche es seien und was sie besagen wollen, wurde nicht dargelegt; das muſs also jetzt geschehen.

Stellt man die ethischen Musterideen mit den ihnen einzeln entsprechenden Mustersystemen zusammen, so ergibt sich folgende zehngliedrige Reihe: Idee der inneren Freiheit-System der beseelten Gesellschaft; Idee der Vollkommenheit-Kultursystem; Idee des Wohlwollens-Verwaltungssystem; Idee des Rechts-System der Rechtsgesellschaft; Idee der Billigkeit (Vergeltung)-Lohnsystem.

Die Idee der inneren Freiheit (Ph. 33—36) beruht auf dem Wohlgefallen, das die Harmonie zwischen dem Willen und der über ihn ergehenden Beurteilung erweckt. Sie basiert also auf der Übereinstimmung des Willens als des Gehorchenden und der Einsicht als des Gebietenden. Herbart entwickelt diese Idee folgendermaſsen: Erhebt sich im Menschen ein Begehren, Beschlieſsen, sogleich steht vor ihm das Bild seines Begehrens und Beschlieſsens; es erblicken und beurteilen ist eins. Das Urteil

[1] Vgl. Kapitel 7—12 der „Ideenlehre".

[2] Über Herbarts Determinismus vgl. O. Willmann, H. pädagog. Schriften I. Band; S. 296. Anmerkg. 24.

[3] Vgl. W. Gaſs, Geschichte u. s. w. II, 2; S. 228.

schwebt über dem Willen; indem das Urteil beharrt, schreitet der Wille zur That. Entweder nun die Person hat wollend behauptet, was sie urteilend verschmäht. Oder sie hat wollend unterlassen, was sie urteilend vorschrieb. Oder Wille und Urteil haben einmütig bejaht, einmütig verneint (Ph. 34). Ist das letzterwähnte Verhältnis vorhanden, herrscht zwischen Geschmack und Begehrung Harmonie, entspricht die Folgsamkeit der Einsicht (Ph. 35), dann haben wir es mit einem unwillkürlich gefallenden Willensverhältnis zu thun. Der hier zu Tage tretende Musterbegriff der Einstimmung wird von Herbart „Idee der inneren Freiheit" genannt.

Bei dieser Idee handelt es sich nur um die Beurteilung einer einzelnen Strebung. Nun ist aber das Wollen jedes Menschen mannigfaltig (Ph. 37). In den „Willen" als blofsen Aktivitäten, Strebungen, kann ein Unterschied im Stärkegrad sich zeigen. Die einen sind schwächer, andere kräftiger, einige sind dauernder, andere flüchtiger. Unwillkürlich gefällt die kraftvollere, reichere, geordnetere Regung neben der schwächeren, ärmeren, minder geordneten. Das gröfsere, das nach Intensität, Extension und Konzentration höher stehende Wollen gefällt ohne Frage.[1] Die Idee, die aus diesem Geschmacksurteil hervorquillt, bezeichnet Herbart als „Idee der Vollkommenheit". Vollkommen nennt er jenen Menschen, dessen Strebungen einander gleichkommen; überdies zusammengenommen den Erwartungen genügen, die sie erregen, und endlich zusammenwirkend den gröfsten Effekt hervorbringen, der durch sie möglich ist (Ph. 38 f.).

Sobald der Wille über sich selbst hinausgeht zur Vorstellung eines fremden Wollens, so entsteht ein neues Willensverhältnis: die Beziehung des eigenen Willens zu einem vorgestellten fremden Willen (Ph. 41). Ist diese Beziehung eine harmonische, herrscht Einklang des eigenen Willens mit dem Bilde des fremden, so spricht man von Wohlwollen, im Gegenteil von Übelwollen. Herbart charakterisiert die angedeutete Relation als das Verhältnis zwischen einem vorgestellten fremden Willen und dem eigenen Willen des Vorstellenden, welcher das Gewollte des fremden lediglich als solches für diesen fremden Willen selbst will (Ph. 43). Es ist die „Idee des Wohlwollens", auf die das Vorgesagte hinzielt.

Ein neues, viertes Willensverhältnis entsteht, wenn es sich nicht mehr blofs um ein vorgestelltes fremdes Wollen, sondern

[1] Vgl. Chr. A. Thilo, Geschichte der neueren Philosophie. (Cöthen 1874) S. 389.

um wirkliche Willen mehrerer Vernunftwesen handelt, wo durch die Thätigkeit des einen der andere leidet und zwar leidet kraft der Absicht des andern, welche durch die That ist ausgeführt worden (Ph. 46). Man hat sich die Sache so zu denken: Es gibt für zwei Menschen einen dritten Punkt und zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Arten, über denselben zu disponieren. Beide Menschen erkennen einander als solche, deren Willen sich gegenseitig hindern (Ph. 48), es kommt zu einer Karambolage, zum „Streit". Das Urteil über den Streit stellt sich unwillkürlich ein: Der Streit mifsfällt! Sogleich erhebt sich aber auch die Frage: Was mufs geschehen, damit dieses Mifsfallen vermieden werde? Die Antwort lautet: Es mufs durch das „Recht" dem Streite vorgebeugt werden (Ph. 50). Wenn ich nun weiter frage, was das „Recht" sei, antwortet Herbart: Recht ist Einstimmung mehrerer Willen, als Regel gedacht, die dem Streite vorbeuge. Nebenbei sei hier angemerkt, dafs nach Herbart dem Rechte die Befugnis, es durch Zwang zu schützen, nicht ursprünglich beiwohnt (Ph. 52). Ist die den Streit abschneidende Konformation zweier Willen der Gedanke, aus dem die „Idee des Rechts" erwächst, so kann man die letzte der Ideen, die „Idee der Billigkeit" (oder Vergeltung) als Forderung des Ausgleichs von Wohl und Wehe kurz charakterisieren.[1]

Thut ein Mensch dem andern wohl oder wehe, so ist durch diese That der Zustand der gegenseitigen Indifferenz gestört, gleichsam verletzt worden. Die That als Störerin mifsfällt (Ph. 57). Dieses Mifsfallen weicht erst, wenn die That durch „Vergeltung" gewissermafsen rückgängig gemacht wurde. Es beruht also die Idee der Billigkeit auf dem Mifsfallen am unerwiderten Thun; mag dieses nun wohl oder übel gewesen sein;[2] sie fordert den Ausgleich von Wohl und Wehe, die Tilgung der Störung, die durch die Wohl- und Wehethat herbeigeführt wurde.[3]

Mit der Idee der Billigkeit ist der Ring der fünf Musterideen geschlossen; aus ihnen wachsen auf dem Gebiete der Socialethik die fünf Mustersysteme hervor, die bereits oben angeführt wurden.[4]

---

[1] O. Willmann, Geschichte des Idealismus III. (Braunschweig 1897) S. 595.

[2] V. Knauer, Geschichte der Philosophie (Wien 1876) S. 325.

[3] O. Willmann, Waitz' Allg. Pädagogik[4] (Braunschweig 1898) S. LVII.

[4] Näheres über diese in Thilos oben citierter Geschichte der neueren Philosophie, S. 393 ff.

III.

Kritische Bedenken gegen Herbarts praktische Philosophie.

A. Herbarts praktische Philosophie als Ganzes.

Faſst man die Herbartsche Ethik als Ganzes ins Auge, so zeigt sie drei bedeutende Schwächen, die sich kurz folgendermaſsen charakterisieren lassen: 1. Loslösung der Ethik von jeder soliden metaphysischen Basis, 2. völlige Lostrennung der Sittlichkeit von der Religion, 3. Einschiebung der Ethik in den Rahmen der Ästhetik. Alle diese drei Momente lassen sich subsumieren unter das eine Schlagwort: Subjektivierung.

1. Metaphysik und Ethik fallen bei Herbart auseinander. Er meint, das müsse so sein, damit die Ethik nicht unter dem auf theoretischem Gebiete wogenden Meinungsstreit leide.[1] Mag sein, daſs ein Aufbau der praktischen Philosophie auf dem Fundament der metaphysischen Anschauungen Herbarts ein gewagtes Architekten-Kunststück gewesen wäre, aber damit ist die principielle Frage nicht gelöst, ob die Ethik überhaupt keiner metaphysischen Basis bedarf.[2] Seit Menschengedenken haben die ernstesten Forscher „Sein" und „Sollen" eng verknüpft. Dem Sollen liegt ein Sein zu Grunde, aus dem es hervorgeht, und jedes Sollen zielt auf ein Sein, eine Verwirklichung hin.[3] Sein und Sollen, Erkennen und Thun, Lehre und Gesetz waren überall dort vereint, wo das Philosophieren zu echtem Fortschritt in der Wahrheitserkenntnis geführt hat. Richtig bemerkt Trendelenburg bezüglich der unnatürlichen Trennung von Sein und Sollen:[4] Das Sittliche ist nicht eine den Stoffen des Lebens völlig disparate Form, welche ihnen nur von auſsen übergeworfen wird; es steht in engster Verbindung mit dem Begriffe des Zwecks, ist darum in der realen Welt angelegt; . . . zu seiner Verwirklichung bedarf es freilich des Willens.

In der Zersprengung der Welt- und Lebensanschauung in eine Weltanschauung und eine von ihr losgelöste Lebensanschauung war Kant Herbarts Vorgänger. Es war nicht klug von Herbart, dem ästhetisch feinfühlenden, in diesem Stücke Kant zu folgen.

---

[1] O. Willmann, Gesch. d. Idealismus III. S. 605 f.

[2] Näheres darüber bei V. Cathrein, Moralphilosophie I.[3] (Freiburg i. B. 1899) S. 10 ff.

[3] Chr. E. Luthardt, Geschichte der christlichen Ethik II. (Leipzig 1893) S. 609 f.

[4] Ad. Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie III. (Berlin 1867) S. 122 f.

Es war unverantwortlich von ihm, seinen Jüngern ein zerspaltenes Welt-Lebens-Bild zu bieten. Ist doch die Einheit in der Mannigfaltigkeit Grundvoraussetzung jeder Schönheit, ist es doch gerade Einheit, wonach der Menschengeist in heifsestem Ringen strebt.

In dieser Sache hätte sich Herbart bei den hellenischen Denkern besseren Rat geholt.[1] Bei Pythagoras[2] und Platon[3] trifft Sein und Sollen im Gesetzes-Gedanken zusammen. Sein und Sollen sind nach Gesetzen geregelt; das Gesetz ist kosmisch und ethisch zugleich. Alles an uns und in uns soll harmonisiert werden und kann harmonisiert werden, weil wir auf die gottgesetzte Weltharmonie hingeordnet sind, die uns ebensowohl als das Schöne und Gute wie als das Wahre die Leitlinien des Schaffens, Handelns, Erkennens gibt. — Doch zu so hohen Gesichtspunkten versteigt sich Herbart nicht, dazu war er viel zuviel Kind seiner Zeit.

2. Mit der Religion hat die Ethik Herbarts ebensowenig zu schaffen als mit der Metaphysik. Die Religion ist Herbarts Stiefkind. Er hat zwar manches schöne Wort über sie geschrieben. Die diesbezüglichen Äufserungen sind gesammelt worden, man hat an sie angeknüpft, das religiöse Moment in Herbarts Ethik hineingetragen,[4] ein Herbartianer hat sogar „die Sittenlehre Jesu“ in das Schema der „praktischen Ideen“ geprefst.[5] Und doch mufs sich jeder, der einen derartigen Versuch macht, Herbarts praktische Philosophie mit religiösen Gedanken eng zu verknüpfen, darüber vollständig klar sein, dafs er eine Aufpfropfung vornimmt, die den Wünschen Herbarts direkt zuwiderläuft. Andrerseits sind diese Aufpfropfungsversuche interessant, denn in ihnen äufsert sich die richtige Empfindung, dafs im angezogenen Punkte der Altmeister der Herbartschen Schule wohl nicht das Wahre getroffen hat.[6]

Herbart hat der Religion nie eine fundamentale Bedeutung auf dem Gebiete der Sittlichkeit zuerkannt, auch für die Erziehung

[1] Vgl. O. Willmann, Gesch. d. Idealismus III. S. 595 f.

[2] Ebenda I. S. 319 ff.

[3] Ebenda I. S. 391 ff.

[4] Vgl. W. Gafs, Gesch. d. christ. Ethik II, 2. S. 230 f.

[5] O. Flügel, Die Sittenlehre Jesu (in der Zeitschrift für exakte Philosophie XV [1887]. S. 1—80).

[6] Man lese, was der Herbartianer C. A. Thilo († 1894) in seiner Gesch. der neueren Phil. S. 396 [= S. 424 der 2. Auflage] schreibt: „Die Sittenlehre ist unzulänglich, den Menschen vor Leiden, Übertretungen, innerem Verderben zu sichern. Dem gesunkenen Menschen mufs sich eine neue Welt öffnen; denn seine Welt ist ihm verdorben . . . . Daher das Bedürfnis der Religion.“

ist ihr nur accessorischer Wert zugeeignet.[1] Der Gottesgedanke mag „den Hintergrund füllen", „in der Feier des Glaubens mag der aus dem verwirrenden Leben zurückkehrende Geist ruhen", aber nirgends — selbst da nicht, wo er „Centrum" genannt wird — steht Gott lebendig im Mittelpunkt und am Endziel des sittlichen Lebens und Strebens, nirgends sagt Herbart, dafs etwa den „praktischen Ideen" ihre Gültigkeit von Gott komme.

Wir müssen sonach Herbarts Ethik religionslos nennen. Wobei Religion im Sinne von Gottgebundenheit zu fassen ist in Anlehnung an das augustinische Wort: Religat nos religio omnipotenti Deo. Wollte man dem Thema über die Beziehungen von Religion und Ethik nähertreten, so hiefse das die ganze grofse Frage über göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit aufrollen.[2]

Gottes Wille, so lehrt die christliche Philosophie, bindet das Naturgeschehen an seine unumstöfslichen Gesetze; unfrei und notwendig folgt ihnen die Natur. Er bindet den Menschen an ein Gesetz, das der Menschennatur entspricht, nein aus ihr erfliefst und mit ihr vorgedacht ist von Ewigkeit her. Leben, auch sittliches Leben, ist Bewegung. Die Richtung jeglicher Bewegung hängt vom Ziele ab: die rechte Richtung des Menschenthuns vom Endziel des Menschendaseins. In Gott findet der Mensch sein Endziel, des Menschen höchstes Glück ist die Beseligung, die ihm zu teil wird, wenn er unzertrennlich mit Gott verbunden ist.

Nach Herbart ist Gott nicht das Endziel des Menschen[3] und die Beseligung, die uns von Herbart in Aussicht gestellt wird, ist zu matt, ja zu unethisch, um treibendes Motiv sittlichen Handelns werden zu können. Das ewige Leben, zu dem auch der Bösewicht schliefslich gelangt, besteht nach ihm in einem unendlich sanften Schweben der Vorstellungen, einer unendlich schwachen Spur dessen, was wir Leben nennen.[4] Dieses Jenseitsleben gemahnt lebhaft an den Zustand der Lustgas-Narkose und an zahntechnisches Atelier.

3. Losgelöst von allen soliden metaphysischen Vorbegriffen, von jeglichem religiösen Einschlag säuberlich befreit, will Herbarts praktische Philosophie doch zu sittlichem Thun anregen.

---

[1] Vgl. O. Willmann, Herbarts päd. Schriften I. S. 289 ff. besonders Anm. 19 ebenda.

[2] Vgl. zu dieser Frage: C. Gutberlet, Ethik und Religion (Münster 1892); V. Cathrein, Religion und Moral (= Ergänzungsheft z. d. St. aus Maria-Laach, 75. Freiburg i. B. 1900); W. Schneider, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit (Paderborn 1900).

[3] V. Cathrein, Religion und Moral S. 8.

[4] Herbarts Werke V. Band S. 172 f.

Sind es nicht mehr aus Menschennatur und Gotteswille erfliefsende „Notwendigkeiten“, die uns die Bahn weisen, so bleiben nur mehr „ästhetische Notwendigkeiten“ übrig. Die Ethik wird zur Zweigdisciplin der Ästhetik.

Das Schöne hat zum Guten unleugbar Beziehungen. Herbart hat mit seiner übertreibenden Hervorhebung dieser Beziehungen nichts gethan, als ein Wahrheitselement einseitig betont, das schon den alten Denkern wohlbekannt war. Es ist ein pythagoreischer Gedanke,[1] dafs Einklang und Harmonie ebenso Merkmal des Schönen wie des Guten ist. Augustinus hat in Gott dem höchsten Gut auch die höchste Schönheit gefunden. Der Aquinate führt alle irdische Schönheit auf ihr göttliches Vorbild zurück,[2] er hat auch das Wort niedergeschrieben:[3] [Perfecte] bonum laudatur ut pulchrum.

Verwirklicht der Mensch durch seine Thaten das Gute, so lebt er schön und künstlerisch in gewissem Sinne,[4] weil er in der Mannigfaltigkeit seiner Strebungen und Handlungen die Einheit wahrt: Einheit mit sich, Einheit mit Gott. Der Wandel in der Tugend, schreibt W. Gafs,[5] trägt etwas Künstlerisches in sich, weil Leichtigkeit, Ebenmafs und Harmonie der Bewegung in ihm verbunden ist.

Die Verwandtschaft von Gut und Schön, die unzweifelhaft zuzugeben ist, wird von den Alten in einem anderen Sinn aufgefafst als von Herbart. Für jene galt das Gesetz als Nerv der Harmonie, für sie war die Übereinstimmung des Willens mit dem Gesetz Grundaccord der Sittlichkeit.[6] Herbart will von derartigen Gesetzen und vorgezeichneten Pfaden nichts wissen. Ihm gelten als Sittenregel unwillkürliche Geschmacksurteile. Zu diesen Urteilen soll jeder Zögling von seinem Erzieher angeregt werden, damit der Sinn für das Sittlich-Schöne zu einer Macht in seinem Gemüte werde.

Der Gedanke hat etwas Bestechendes, ob er aber auch der genaueren Prüfung gegenüber standhält? Kann eine ästhetische Ordnung, das ist jetzt die Frage, Gegenstand der Verpflichtung

---

[1] Vgl. O. Willmann, Geschichte des Idealismus III. S. 594.
[2] S. Thomas Aqu., Expositio in Dionys. c. 4, l. 5.
[3] S. theol. I. qu. 5. a. 4 ad 1.
[4] Vgl. die anregenden Gedanken, die sich in A. M. Weifs' „Die Kunst zu leben“ (Freiburg i. B. 1900) über diesen Punkt finden; besonders im XI. Abschnitt: Die Kunst, künstlerisch zu leben (S. 275—310).
[5] W. Gafs, Gesch. d. christl. Ethik II, 2. S. 229.
[6] O. Willmann, Gesch. d. Idealismus III. S. 595.

sein? Wir glauben, sie mit Gutberlet[1] entschieden verneinen zu müssen.

Wir geben gerne zu, dafs es ein fundamentales Bedürfnis der Vernunft ist, in allem Ordnung d. h. Einheit der Beziehungen in der Vielheit der Dinge zu suchen und, wo die vielen Dinge von ihr abhängen, die Einheit zu schaffen. Nun ist, wenn irgendwo, im Schönen Ordnung und Einheit. Also scheint der Schlufs berechtigt: Wir sind verpflichtet, die Ordnung der Schönheit in unseren Werken darzustellen. Und doch, wenn wir unser eigenes Bewufstsein fragen, ob die Forderung der Vernunft, harmonische Ordnung im Handeln zu erstreben, eine unbedingte ist und sich auf alle Handlungen erstreckt, so lautet die Antwort: Nein. Nicht unbedingt tritt diese Forderung auf, vielmehr klingt bei ihr immer die Bedingung durch: Wenn du des ästhetischen Genusses teilhaftig werden willst! Nun ist aber thatsächlich der ästhetische Genufs oft so schwach und seine Erreichung mit so mühevollen Vorarbeiten verbunden, dafs Arbeit und Ertrag durchaus nicht proportioniert erscheinen.

Wenn es aber, wie aus dem Gesagten hervorgeht, nichts im Bereiche der ästhetischen Ordnung gibt, was wir mit Notwendigkeit erstreben, so können auch klärlich ästhetische Grundsätze eine feste Grundlage für den Aufbau der Ethik nicht abgeben.

Herbart hat sonach die Rolle, die dem ästhetischen Moment auf sittlichem Gebiete zukommt, nicht richtig beurteilt. Diese Rolle ist nur eine begleitende, eine dienende. Das Schöne im Sittlichen ist Corollar, nicht Princip, ist Zugabe, ist Annex. Seine Bedeutung ist eine accessorische, durchaus keine fundamentale. Richtig ist, dafs der ethisch Hochstehende schönste Harmonie in seinem Wesen offenbart. Diese Harmonie ist Blüte, nicht Wurzel. Herbart hat durch die Eingliederung der praktischen Philosophie in die Ästhetik die natürliche Lage der Dinge verkehrt. Man fühlt sich versucht, das Bild vom Zuckerhut anzuwenden, der auf die Spitze gestellt wurde. Das ist ein Jongleur-Kunststück, alle Vernünftigen stellen den Zuckerhut auf seine breite Basis.

Doch noch ein Wort über Herbarts Ästhetik selbst, die in ihren weiten Hallen auch der Ethik Unterschlupf gewährt. Herbart betont ausdrücklich, dafs es die Form, und nur die Form sei, die ästhetischer Beurteilung unterworfen wäre.[2] Diese Aufstellung bedeutet aber eine ungebührliche Einschränkung des

[1] Vgl. zum Folgenden C. Gutberlet, Ethik und Religon. S. 94 bis 102.

[2] Herbarts WW. VIII. S. 18.

Bereiches ästhetischen Urteils. Eine Schönheit, die in bloſsen Verhältnissen als solchen liegt, oder eine Form, zu welcher der Inhalt nur als der unentbehrliche Träger gesucht wird, entspricht dem Princip der sophistischen Rhetorik (z. B. eines Älius Aristides);[1] wahrhaft befriedigend ist die ästhetische Form nur als adäquater Ausdruck eines wertvollen Inhalts; die nämliche Form oder das nämliche Verhältnis befriedigt oder miſsfällt je nach der Natur des Inhalts; daher gehört die Beziehung zwischen Inhalt und Form in den Begriff der Schönheit selbst als des objektiven Grundes des subjektiven ästhetischen Wohlgefallens.[2]

Das Schöne entzückt ja den Beschauer nicht bloſs, weil es splendor ist, sondern weil es splendor veri ist. Die sinnenfällige Form findet nur deshalb Anwert beim ästhetischen Beurteiler, weil sie einen entsprechenden Inhalt birgt, eine Idee darstellt. Ferner ist Herbart gegenüber daran zu erinnern, daſs ein Gegenstand nicht deshalb schön ist, weil seine Formverhältnisse meinem Geschmack zusagen, sondern umgekehrt finde ich den Gegenstand deshalb schön, weil er eine Idee in entsprechender Form bietet.

Die Grundlage der Herbartschen Ästhetik ist sonach durchaus nicht befriedigend. Ein Schluſs auf den Wert einer Ethik, die sich als Teildisciplin dieser Ästhetik gibt, wird wohl erlaubt sein. Sie muſs naturgemäſs zur völligen Subjektivierung aller sittlichen Werturteile führen; allgemein gültige Sittengrundsätze und unbedingt verbindliche Sittengesetze werden aus ihr nicht erflieſsen. Die Ethik ist zur Geschmackssache geworden . . .

B. Der sittliche Geschmack als Moralitätsnorm.

Gegen Herbart mit dem Argumente vorzurücken, er führe mit seinem „sittlichen Geschmack“ ein neues, von Verstand und Willen verschiedenes Seelenvermögen ein und verfehle sich so gegen den Grundsatz: causae non sunt multiplicandae, scheint mir nicht passend zu sein. Ist doch gerade die Leugnung jedes Seelenvermögens für Herbarts Psychologie charakteristisch.

[1] Griechischer Rhetor (117—190 nach Chr.) aus Mysien; über ihn vgl. H. Baumgart, Älius Aristides als Repräsentant der sophistischen Rhetorik des zweiten Jahrhunderts der Kaiserzeit. 1874.

[2] Vgl. Ad. Trendelenburg, Herbarts praktische Philosophie und die Ethik der Alten [1856] in seinen Historischen Beiträgen III. (Berlin 1867) S. 122—170; gegen die Ausführungen Trendelenburgs nahm Fr. H. Th. Allihn in der Zeitschrift für exakte Philosophie VI. [1865] Stellung. Vgl. auch Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie[8] III, 2. (Berlin 1897) S. 114 Anm.

„Die Seele hat gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen, noch etwas zu produzieren," so lautet Herbarts psychologisches Credo.[1]

Trotzdem ich also auf das zuvor angegebene Argument verzichte, — ich will nicht sagen, dafs es durchaus unbrauchbar sei[2] — hege ich gegen den „sittlichen Geschmack" ernste Bedenken, die ich in der Form von drei Fragen zusammenfassen will. a) Ist die Genesis des „sittlichen Geschmacks" einwandfrei? b) Kann der „sittliche Geschmack" als Ausgangspunkt der Ethik dienen? c) Bietet er eine genügende Sittenregel?

Ich beleuchte die einzelnen Fragen näher. Wie entsteht der „sittliche Geschmack", woher kommt er? Er ist doch sicherlich kein angeborener moral sense, sonst fiele er ja unter die verpönte Kategorie der „Vermögen und Anlagen". Wann wird er sich also erheben, wann richtig urteilen? Sobald ihm eine vollendete Vorstellung gegenübersteht, erhebt er sich unwillkürlich, antwortet uns Herbart. Der sittliche Geschmack nimmt sie auf, ihr klares Bild sehen und beurteilen ist eins. Dann kann aber unleugbar nur der zur Sittlichkeit gelangen, der vollkommene und vollendete Vorstellungen besitzt. Nun ist es aber eine psychologische Erfahrungsthatsache, dafs auch bei solchen Menschen, denen noch viel zum „vollendeten Vorstellen" fehlt, das Schuldbewufstsein sich regt; sonach ein ethisches Empfinden sich bedeutend früher zeigt, bevor noch der Mensch von ästhetischen Feinheiten eine Ahnung hat. Wir sind früher ethisch als ästhetisch gestimmt.[3]

Wäre ein aus reiner, klarer Erkenntnis hervorquellendes ästhetisches Urteil die Basis sittlichen Handelns, dann wären viele von den Thoren der Sittlichkeit zeitlebens ausgeschlossen, viele würden erst spät das Tourniquet passieren, nachdem sie sich endlich das schöne Billet (genannt „sittlicher Geschmack") um das Blutgeld unsagbar trauriger Erfahrungen gekauft haben. Doch mit diesen Gedanken greife ich schon auf einen anderen Gegenstand über, auf die Frage nämlich, ob der „sittliche Geschmack" eine allgemein gültige und sonach genügende Moralitätsnorm sei; davon wird später die Rede sein.

Der „sittliche Geschmack", dessen Werdegang durchaus nicht einwandfrei ist, kann auch als Ausgangspunkt der Ethik

---

[1] Herbarts WW. V. S. 109.

[2] Herbart polemisiert unermüdlich in der Psychologie gegen die Seelenvermögen . . . Diese Gewaltthätigkeit rächt sich dadurch, dafs die verbannten Begriffe als ungebetene Gäste wiederkehren. O. Willmann, Gesch. d. Idalismus III. S. 601.

[3] Vgl. W. Gafs, Gesch. d. christl. Ethik II, 2. S. 227 und 229.

nicht anerkannt werden. Man beachte, wann und wie ihn Herbart bei Entwicklung der Idee der innern Freiheit sich bethätigen läfst. Er schreibt (Ph. 34): „Erhebt sich in ihm [im Menschen] ein Begehren, Beschliefsen, sogleich steht vor ihm das Bild seines Begehrens und Beschliefsens; es erblicken und beurteilen ist eins. Das Urteil schwebt über dem Willen [ist von ihm unabhängig], während es beharrt, schreitet der Wille zur That" und zwar entweder sich dem Urteil konformierend oder aber im Gegensatz zur besseren Einsicht.

Zugegeben der „sittliche Geschmack" gebe der Harmonie von Einsicht und Wille die königliche Signatur: car tel est notre bon plaisir; wer hat aber über jenes erste Begehren und Beschliefsen sein Urteil abgegeben? Eigentlich gehört diese erste Entscheidung nicht in das Ressort des „sittlichen Geschmacks", der über Willensverhältnisse zu urteilen hat. Ein Willensverhältnis liegt aber anfänglich nicht vor. Doch wer immer der Beurteiler jenes ersten Begehrens und Beschliefsens sein mag, wie hat er es beurteilen können? Hat er das ohne irgend welche feste Norm und Regel etwa nach Willkür gethan? Über diese Sache suchen wir bei Herbart vergeblich Aufklärung:

„Nie sollst du mich befragen,
Noch Wissens Sorge tragen" . . .

Ob dieses Lohengrin-Motiv bei einer philosophischen Untersuchung, bei der man nach den letzten Gründen fragen zu dürfen meint, befriedigend durchklingt? Ich wage es nicht zu behaupten. Auch Theodor Waitz, der hervorragende Pädagoge, dessen Philosophieren auf wesentlich Herbartscher Grundlage aufbaut, hat es herausgefühlt, dafs die Ausgangspunkte der Ethik Herbarts durchaus unzureichend sind. Er bemerkt:[1] „Bei der grofsen Verschiedenheit der Aussprüche des Gewissens darf man nicht mit Herbart Ideen als ursprünglich und grundlos Gefallendes an die Spitze stellen, ohne die Notwendigkeit genau zu entwickeln, warum gerade dies und nichts anderes gefallen mufs; auf den consensus aller darf man sich dabei nicht berufen, sonst gilt die Ethik nur für unsere Kulturstufe." Mit dieser Bemerkung wäre nach Willmann eine andere Stelle zusammenzuhalten, in der Waitz über das Apriorische spricht. „Was man für apriorisch ausgibt, ist nur dasjenige, wobei man in der Erkenntnis glaubt stehen bleiben zu müssen, was man als letztes Unerklärbares zum Grunde legt; solche Grundsätze aber, die an die Spitze der besonderen

[1] Vgl. Th. Waitz, Allg. Pädagogik. 4. Auflage herausgegeben von O. Willmann (Braunschweig 1898). S. LIII f.

Wissenschaften treten sollen, müssen stets erst aus der Psychologie, aus der Natur der Seele und den Gesetzen ihrer Entwickelung abgeleitet werden."

Es ist interessant, daſs nicht nur scholastisch Infizierte, sondern auch Herbartschüler im „sittlichen Geschmack" und seinen Urteilssprüchen nicht den tiefsten Ausgangspunkt der Ethik erblicken.

Herbart zieht bei seinen Darlegungen gerne Vergleiche aus der Musikkunde heran, ja die Musiktheorie erscheint ihm als Muster der Ethik. Ein Gedanke aus dem Gebiete dieser Disciplin, der ihn zur tieferen Ergründung ethischer Kernfragen hätte anregen müssen, ist ihm leider entgangen. Die Töne klingen zusammen, der Zusammenklang gefällt mir, das ist Thatsache; darf ich aber nicht weiter gehen und fragen, warum gefällt mir jener Accord? Liegt vielleicht in ihm ein ganz bestimmtes, objektiv gegebenes, mathematisch darstellbares Verhältnis vor? Niemand wird an dieser Frage Anstoſs nehmen, jedermann wird zugeben, daſs die Gesetze der Akustik den Unterbau der Musik bilden, und daſs man ein Recht hat, sie zu ergründen, und der Fachmusiker bis zu einem gewissen Grade die Pflicht, sie kennen zu lernen.

Appliziert man diese Deduktion auf das Gebiet der Ethik, so wird man zugeben müssen, daſs es unmöglich ist, bei den Geschmacksurteilen stehen zu bleiben. Man müſste tiefer graben, um unwandelbare Normen zu finden. Herbart war es um dieses „Tiefer-Graben", das zu dem einen Quellort der vielgestaltigen Wahrheit führt, nicht zu thun; er hat ein ganz anderes Bild[1] für sein Forschen und Finden. Er vergleicht seine Philosophie einem Systeme von Springbrunnen, die aus getrennten Quellen sich erhebend in eine Krone zusammenflieſsen. Das Bild ist zutreffend, es liegt aber auch ein ziemliches Stück unbewuſster Selbstkritik darinnen.

Seiner Genesis nach kann der sittliche Geschmack nicht hinreichende Moralitätsnorm sein, er kann überhaupt nicht als Ausgangspunkt der Ethik dienen; dieser Doppelvorwurf, den wir als durchaus begründet im Vorhergehenden dargelegt haben, könnte genügen, wenn es sich darum handelt, an Herbarts sittlichem Geschmack Kritik zu üben. Wir wollen noch ein Übriges thun und fragen, ob der „sittliche Geschmack" jene Eigenschaften besitze, die einer richtigen Sittenregel eignen müssen.

---

[1] C. A. Thilo, Geschichte der neueren Phil. S. 363.

Die Sittennorm mufs folgende Eigenschaften besitzen.[1] Sie mufs a) derart sein, dafs für alle Menschen aller Zeiten dieselben allgemeinen sittlichen Grundsätze aus ihr hergeleitet werden können; sie mufs also b) in gewisser Beziehung unwandelbar sein und doch c) zugleich zu konkreten Anwendungen führen, die nach den Umständen individuell-verschieden sind. Die Norm der Sittlichkeit mufs ferner d) allen Menschen überall und beständig gegenwärtig, sozusagen zur Hand sein; jeder mufs sie gewissermafsen mit sich herumtragen. Sie mufs endlich e) derart sein, dafs sich alle sittlichen Vorschriften der natürlichen Ordnung aus ihr herleiten lassen, was sich aus der Begriffseinheit des sittlich Guten ergibt.

Ist der sittliche Geschmack, der ästhetische Urteile fällt, unwandelbar, wird er allen Menschen aller Zeiten die gleichen Bahnen des Wollens vorzeichnen? Kaum; es wird sich doch gewifs bei verschiedenen Menschen auch ein Unterschied der ästhetischen Auffassung geltend machen. Wer wollte das im Zeitalter der „Secession“ leugnen? Vielleicht hat einer oder der andere einen so irritierten bzw. so hoch ausgebildeten ethischen Geschmack, dafs ihm eine „moralinfreie“ Lebensauffassung ästhetisch durchaus unanstöfsig erscheint. Vielleicht ist auch der sittliche Geschmack, wie er gewöhnlich zu Tage tritt, nur für die Durchschnitts-Lämmchen, nicht aber für die Grofsangelegten, die sich durch ein wenig Geschmacksurteil das hohe Recht nicht wollen rauben lassen, herrenfrei zu handeln.

Es scheint, als hätte Herbarts Subjektivierung der Ethik radikaleren Strebungen und Strömungen den Pfad bereitet. Oder was liefse sich wohl vom Herbartschen Standpunkt gegen die aus Herren-Geschmack emporgeblühte „Herren-Moral“ sagen? Und doch — tragische Ironie des Schicksals — mufs Herbarts Ethik, die der Idee des Wohlwollens einen hervorragenden Platz anweist, dem Modernen als ausgesprochene „Sklaven-Moral“ erscheinen.[2]

Herbart verlangt als Vorbedingung sittlichen Handelns „vollendete Vorstellung“, damit vermauert er aber, wie schon angedeutet wurde, die porta sancta, die zum Dom der Sittlichkeit führt, für viele aufs gründlichste. Es werden nicht wenige sein, die das „heilige Jahr“, das sie ihnen öffnen sollte, überhaupt nicht erleben.

Somit hat der sittliche Geschmack weder die geforderte

[1] Vgl. V. Cathrein, Moralphilosophie I.[3] S. 245 f.

[2] Fr. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse (Leipzig 1886). S. 234.

Stabilität und Unveränderlichkeit, noch jene Universalität, derzufolge er als Sittennorm jedermann gleich zur Hand wäre. Wenn man schliefslich noch fragt, ob sich alle sittlichen Vorschriften aus dieser Sittenregel ableiten lassen, so scheint auch dies verneint werden zu sollen. Was sagt denn der sittliche Geschmack über die grofsen und ewigen Beziehungen aus, die uns an Gott knüpfen? Gott füllt nach Herbart den „Hintergrund“ der Vorstellungen, er ist der halbdunkle Fond des Weltsalons, in den man sich zurückzieht, wenn man in der Gesellschaft einige Unannehmlichkeiten erfahren hat. Dort ruht man dann „in der Feier des Glaubens“. Benützt ja nicht zu oft den Gedanken an Gott, warnt Herbart ernstlich und ängstlich, er könnte sonst abgenützt werden und seine Kraft verlieren. Soviel weifs uns die auf dem sittlichen Geschmack fundierte Ethik über die lebensvollen Beziehungen zu sagen, in denen die Menschenseele zu Gott stehen soll . . . .

C. Zur Ideenlehre.

Die Ideenlehre Herbarts hat von seiten seiner Schüler und Anhänger mancherlei Modifikationen erfahren. Es ist nicht uninteressant, auf dieselben einen Blick zu werfen. Liegt doch in jeder Modifikation einer Schuldoktrin das Zugeständnis, dafs man sich eines wunden Punktes bewufst geworden ist. Jede Modifikation ist indirekte Kritik.

Wir fassen die modifizierten Systeme dreier hervorragender Herbartianer: Waitz, Hartenstein, Steinthal ins Auge.

Der Marburger Philosophieprofessor Waitz († 1864) verdankt, wie schon angemerkt wurde, der Herbartschen Lehre die bedeutsamsten Impulse.[1] In seiner Ansicht von der wesentlich verschiedenen Natur der theoretischen und praktischen Philosophie, in der Stellung, welche er in letzterer der Pädagogik und Politik anweist, in der Bestimmung des Verhältnisses von Sittlichkeit und Religion, in der rückhaltlosen Vertretung des Determinismus gegenüber der Kant-Fichteschen Freiheitslehre macht sich diese Einwirkung sehr bestimmt geltend. Es ist ferner seine Ethik wie die Herbartsche wesentlich Ideenlehre. Aber trotz dieser Konformität weicht Waitz in sehr wesentlichen Fragen von Herbart ab, so in der Bestimmung der einzelnen ethischen Ideen.

---

[1] Vgl. zum folgenden: O. Willmann „Über Waitz' praktische Philosophie“ S. LIII ff. in Th. Waitz' Allgem. Pädagogik⁴, Braunschweig 1898.

Waitz legt seinem ethischen System drei sittliche Ideen zu Grunde, die den drei Hauptklassen sittlicher Aufgaben entsprechen. Die erste dieser Aufgaben entspringt daraus, dafs der Mensch infolge seines natürlichen Entwicklungsganges in vielfachen Zwiespalt mit sich selbst gerät,[1] und sie besteht darin, dafs wir uns bestreben müssen, die Einheit mit uns selbst herzustellen.[2] Die Lösung dieser grofsen Aufgabe geschieht durch die Idee der inneren Freiheit, d. h. durch die vollständige Harmonie von Einsicht und Wille. Das Mittel, zu innerer Freiheit zu gelangen, ist die Selbstbeherrschung im Denken wie im Handeln, diese kann aber der Einzelne nur durch dauerndes Zusammenleben mit andern erlangen.[3] Doch könnte dieses Zusammenleben selbst leicht wieder Anlafs zu Konflikten werden. Sie zu verhindern, ist unsere zweite sittliche Hauptaufgabe, deren Lösung die Idee des Wohlwollens bietet. Das Wohlwollen strebt, die innere Einheit des einen mit dem andern in der Gesinnung durch die Hingebung an seine Interessen zu erreichen.[4] Noch eine dritte sittliche Aufgabe tritt an den Menschen heran. Er ist der Gesamtheit verpflichtet. Für die wesentlichen Interessen der Menschheit zu arbeiten, erkennt er als seine Bestimmung. Was zu dieser Arbeit treibt und durch sie realisiert werden soll, ist die Idee der Civilisation, das Mittel ist die Berufsthätigkeit.[5] Somit erscheint die Sittlichkeit nach Waitz als die durch die eigene Arbeit und Anstrengung des Menschen in ihm hervorgebrachte dauernde Einheit mit seinem individuellen Wesen (innere Freiheit), mit dem individuellen Wesen andrer in der Gesinnung (Wohlwollen) und mit den wesentlichen Interessen des Menschen als solchen in der Gesinnung und mit der That (Hingebung an eine Berufsthätigkeit).[6] Schon dieser skizzenhafte Überblick über Waitz' Ideenlehre zeigt die stärksten Abweichungen vom Herbartschen Schema. Wir vermissen die Idee der Vollkommenheit, die Idee des Rechtes (Waitz bezeichnet dieselbe als eine „abgeleitete“), die Idee der Billigkeit. Gegen letztere kehrt er sich besonders lebhaft. Er schreibt: „Man sagt, absichtliches Wohl- und Wehethun erheische stets eine Ausgleichung, Vergeltung, das Unvergoltene mifsfalle unmittelbar. Sollte man dann das absichtliche Wohlthun nicht lieber unterlassen, um dieses Mifsfallen nicht zu erregen?[7]“ — Weiter fällt der individualistischen Auffassung der Herbartschen Ethik gegenüber das Betonen der socialethischen Elemente bei Waitz auf. Dieses Betonen überspannt er sogar

[1] Th. Waitz, Allgem. Pädagogik.[4] S. 67.
[2] Ebd. S. 69. [3] Ebd. S. 70. [4] Ebd. S. 70. [5] Ebd. S. 72.
[6] Ebd. S. 73. [7] Ebd. S. LVII.

manchmal, wenn er z. B. schreibt: „Es gibt nicht eine Bestimmung des Menschen, sondern nur eine des Menschengeschlechts.[1]“ Auf jeden Fall klingt einerseits aus der Kritik, die Waitz an Herbarts sittlichem Geschmack übt, und der Geneigtheit, den Ausgangspunkt der Ethik in der Thatsache der menschlichen Gesellung zu suchen, ein unverkennbares Streben nach einer solideren Moralitätsnorm hervor, als sie der sittliche Geschmack bietet.[2] Wir nehmen von diesem gewifs lobenswerten Streben Akt, ohne auf die Frage weiter einzugehen, ob es bei Waitz von einigem Erfolge begleitet war, und wenden uns den ethischen Anschauungen eines anderen bedeutenden Anhängers Herbarts zu.

Gustav Hartenstein († zu Jena 1890), der verdienstvolle Herausgeber der Herbartschen Werke, legt uns in einem 1844 zu Leipzig erschienenen Buche „Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften“ vor.

Über seine Stellung zu Herbarts praktischer Philosophie sagt er selbst:[3] Ihren Zusammenhang mit der Begründung und Ausführung, welche Herbart der Ethik vorgezeichnet hat, verleugnet diese Schrift nicht im geringsten. Indessen wird der Kenner der praktischen Philosophie jenes Denkers nicht nur in der Anordnung und Ausführung des Einzelnen, sondern selbst in den Principien manche, ausdrückliche oder stillschweigende, zum Teil sehr wesentliche Abweichungen finden.“

Die auffallendsten Abweichungen, die wir bei Hartenstein zu verzeichnen haben, beziehen sich auf die Idee der Vollkommenkeit und die Idee der Vergeltung.

Bezüglich der letzteren hatte Herbart auf einen Einwurf Lotts[4] antwortend geschrieben: In derjenigen Beurteilung, worauf die Idee der Billigkeit beruht, wird unmittelbar keiner der Willen [weder der thätige noch der leidende] beurteilt. Darauf erwidert Hartenstein:[5] Soll „unmittelbar“ beurteilt so viel bedeuten als „für sich allein“ beurteilt, so sei dies richtig, hindere aber nicht, die Willen selbst als Glieder des Verhältnisses zu betrachten. Es sei sonach (gegen Herbart) bei der Idee der Billigkeit ein Doppelverhältnis Gegenstand der Beurteilung: das Verhältnis

[1] Ebd. S. LXVI.

[2] Waitz unternahm weit ausgreifende anthropologische Studien, um auf Grund derselben der Ethik eine empirisch-sociale Basis geben zu können. Vgl. O. Willmann, Didaktik I. S. 43. Anm. 1.

[3] G. Hartenstein, Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften (Leipzig 1844). S. X.

[4] F. K. Lotts Kritik der Herbartschen Ethik und Herbarts Entgegnung. Herausgegeben von Th. Vogt (Wien 1874). S. 16 f.

[5] G. Hartenstein, Die Grundbegriffe. S. 216.

zwischen dem absichtlich eingreifenden und dem leidenden Willen mifsfällt, inwiefern dem gegenwätigen Zustand der frühere gegenübergestellt wird.[1]

Wie in dieser Sache, folgt Hartenstein auch bezüglich der Idee der Vollkommenheit Lotts Vorgang. Er fafst sie nur als Coefficienten auf und streicht sie aus der Zahl der Ideen, da es sich bei ihr nur um Gröfsenverhältnisse handelt, die nie den Wert und Unwert, sondern lediglich die Gröfse des Wertes oder Unwertes bestimmen.[2]

Wie Lott, Waitz und Hartenstein so lehnt auch Steinthal[3] die Herbartsche Fassung der Idee der Vollkommenheit ab. Die Vollkommenheit, wie sie Herbart fafst, sei keine Idee, weil das Mehr oder Minder weder Lob noch Tadel absolut verdiene. Trotzdem will Steinthal die Idee der Vollkommenheit aufrecht erhalten. Seiner Meinung nach hat sie nichts mit der Kraft des Wollens zu thun, sondern sie betrifft den Grad unserer Ergebenheit gegen die Sittlichkeit.[4] Dieser Grad kann in demselben Individuum sich mit der Zeit ändern: Fortschritt, Rückgang oder stagnierender Stillstand kann eintreten.[5] Ersterer gefällt, Rückgang und Stillstand mifsfallen.[6]

Dis Idee der Billigkeit oder Vergeltung weist Steinthal freilich mit eigenartiger Begründung ab, indem er schreibt: Die Ethik kennt die Begriffe Lohn und Strafe nicht.[7]

Die Ideen, auf denen Steinthal selbst sein System der Ethik aufbauen will, sind folgende vier: Die Idee der sittlichen Persönlichkeit, die Idee des Wohlwollens, die Idee der Vereinigung und die Idee des Rechtes.

---

[1] Vgl. dagegen C. A. Thilo, Eine Untersuchung über Herbarts Ideenlehre in Bezug auf die von Lott, Hartenstein und Steinthal an ihr gemachten Ausstellungen. In d. Zeitschr. f. exakte Philosophie. Band XV. (S. 225 ff. und 341 ff.). Speciell über die Idee der Billigkeit. S. 348 ff.

[2] G. Hartenstein, Die Grundbegriffe. S. 176 ff. Dagegen Thilo Z. f. e. Ph. XV. S. 242 f.

[3] Heymann Steinthal gab mit M. Lazarus (beide in Berlin) 1859—1890 „die Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“ heraus. Im XI. Bande derselben (Heft 2) erschien Steinthals Abhandlung über die ethische Idee der Vollkommenheit.

[4] Ztschr. f. Völkerpsychologie XI. S. 193.

[5] H. Steinthal, Allgemeine Ethik (Berlin 1886). S. 155; über dieselbe vergleiche Thilos Recension in d. Ztschr. f. exakte Philosophie XV. und die Inauguraldissertation Th. Ivanoffs „Die Abweichungen Steinthals von Herbart auf dem Gebiete der ethischen Elementarlehre“ (Jena 1893).

[6] Vgl. aber Thilos und Ivanoffs Kritik a. a. O.

[7] H. Steinthal, Allg. Ethik. S. 210.

Die erstgenannte[1] entspricht der „inneren Freiheit“ bei Herbart; bei der Idee des Wohlwollens handelt es sich nicht um ein Willensverhältnis, sondern um ein Gefühlsverhältnis zwischen zwei Personen, wodurch dieselben verbunden sind.[2] Die Idee der Vereinigung legt Steinthal so dar:[3] Wenn sich mehrere Persönlichkeiten zusammenthun und vereinigt einem und demselben Ziele nachstreben, und dabei eine altruistische Tendenz vorwaltet, so ergibt sich ein Willensverhältnis, das als Idee der Vereinigung zu bezeichnen ist. Mit Recht sieht Ivanoff[4] in der Aufstellung dieser neuen ethischen Idee ein Zeichen der Zunahme des socialen Interesses, die auch die Herbartianer das Beengende, das in Herbarts individual-ethischen Aufstellungen liegt, fühlen läfst.

Die Idee des Rechtes formuliert Steinthal abweichend von Herbart.[5] Nicht das Streiten an sich mifsfällt, sondern der Mangel des Rechtes, welches den Streit beendigen würde. Nicht der Streit schlechthin wird getadelt, sondern seine Endlosigkeit. Der Streit ist nicht Rechtserzeuger; Recht eignet dem Menschen auch vor dem Streit, auch ohne Streit. Die Idee des Rechtes will sagen: Anerkenne das Recht des andern!

Die wenigen Striche, mit denen wir die Abweichungen Waitz', Hartensteins und Steinthals von der „orthodoxen“ Herbartschen Lehre gekennzeichnet haben, zeigen, dafs es sich vielfach um tief einschneidende Modifikationen handelt. Es wurde von seiten der rassenreinen Herbartianer den Modifikatoren der Vorwurf gemacht, sie hätten die Lehre des Meisters mifsverstanden und deshalb an Einzelnheiten Kritik übend Veränderungen am System vorgenommen. Ich fühle nur das eine heraus, dafs es gerade kein Vorzug einer praktischen Philosophie ist, so mifsverständlich zu sein.

Herbart hat fünf ethische Grundideen aufgestellt, seine Schüler verwerfen einzelne Ideen ganz, anderen unterlegen sie einen neuen Sinn und führen schliefslich auf eigene Faust Grundideen ein, die Herbart weder kannte noch anerkannte. Unwillkürlich erhebt sich angesichts dieser Thatsache die Frage: Warum gerade fünf Ideen, warum gerade diese fünf Ideen? Niemand vermag ihre Notwendigkeit zu begründen. Sie stehen ganz vereinzelt und zusammenhanglos da.[6] Wo ist die Einheit, in der

[1] Ebd. S. 101. [2] Ebd. S. 108.
[3] Ebd. S. 125 und Ivanoff a. a. O. S. 48 ff.
[4] Th. Ivanoff a. a. O. S. 50 (Anm.).
[5] H. Steinthal, Allg. Ethik. S. 142.
[6] Chr. E. Luthardt, Gesch. der christl. Ethik II. S. 609.

sie zusammenlaufen, oder aus der sie vielmehr organisch hervorknospen? Sucht man in den einzelnen Ideen einen scharfumrissenen Inhalt, will man ihr Geltungsgebiet genau fixieren, so stöfst man auf solche Schwierigkeiten, dafs man fast dem Urteil beistimmen möchte, dafs sie „keinen“ Inhalt haben.[1] Auf welch schwachen Füfsen speciell die Idee der innern Freiheit — diese Voraussetzung der übrigen Musterbegriffe — steht, hat Cathrein in seiner Moralphilosophie[2] augenfällig dargethan. Verfehlt ist sicher auch, um nur noch eines zu erwähnen, die Trennung des engen Verbandes, der zwischen Recht und Pflicht besteht. Herbart löst die Pflicht vom Rechte los und will sie aus der Idee der Billigkeit ableiten.[3] Noch mehr, es gibt eigentlich für den Herbartianer weder Recht noch Pflicht in des Wortes Vollbedeutung. Wie wir bereits oben bemerkten, definiert Herbart (Ph. 50) das Recht als „Einstimmung mehrerer Willen, als Regel gedacht, die dem Streite vorbeuge“. Ist das Recht blofs ein positives Vertragsverhältnis, dazu bestimmt, den Streit abzuwenden, dann ist es offenbar der menschlichen Willkür vollends preisgegeben.[4]

Und die Pflicht? Blofse Geschmacksurteile vermögen den Willen nicht kräftig genug zu binden. Im schlimmsten Falle ist für einen Anhänger Herbarts die Pflichtverletzung — eine Geschmacklosigkeit.[5] Eine Geschmacklosigkeit nimmt man aber leicht in Kauf, wenn man dadurch eine drückend-schwere Pflicht umgehen kann.

Ich will nicht jene Konsequenzen ziehen, die uns eine derartige Verflüchtigung des Rechts- und Pflichtbegriffes nahelegt, weil ich fürchten müfste, ein Pendant zu jenem französischen Professor abzugeben, den Georges Renard in so feiner Weise persiflierte;[6] soviel steht aber fest, dafs ein ethisches System, das sich in den fundamentalsten Fragen brüchig erweist, unmöglich auf Anerkennung Anspruch erheben darf.

---

[1] Vgl. Eug. Kadeřavek, Die christl. Philosophie verglichen mit einigen philos. Systemen der Neuzeit (Olmütz 1885). S. 41.

[2] I³. S. 207 f.

[3] Eug. Kadeřavek a. a. O. S. 40.

[4] A. Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie II (Mainz 1883). S. 256 f.

[5] V. Cathrein, Moralphilosophie I³ S. 209: „Und was könnten wir einem Menschen sagen, der sein Leben nicht nach den sittlichen Urteilen einrichtet? Höchstens, er handle geschmacklos oder geschmackwidrig.“

[6] Georges Renard, L'homme est-il libre? (Paris; Bibliothèque utile LXVII) p. 68: „Vous avez sans doute connu, quand vous étiez au collège, le professeur etc. etc.“

IV.

Schlufswort.

Mufs ich nun nach all diesen Erwägungen Herbarts ästhetisierende Ethik ablehnen, so will ich doch nicht leugnen, dafs ich in seinen Ausführungen den Niederschlag bedeutender Geistesarbeit sehe, dafs ich in seinen Darlegungen manches Goldkorn der Wahrheit finde.

So ein Wahrheitselement in Herbarts praktischer Philosophie ist, wie schon einmal hervorgehoben wurde, die Betonung der unleugbaren Verwandtschaft des Sittlich-Guten mit dem Schönen. Verfehlt ist das übertriebene und einseitige Betonen dieser Verwandtschaft, das zu völliger Verkennung und Verkehrung der natürlichen Lage der Dinge führt und dem Schönen statt einer dienend-begleitenden eine dominant-leitende Rolle zuweist.

Auch die christliche Moralphilosophie verbindet die Gedanken sittlicher Güte mit der Idee des Anmutigen und Würdevollen. Es sei mir gestattet, hier noch einmal auf diesen Gegenstand zurückzukommen. Das Grundgesetz jeder sittlichen Güte ist ihr das Wort: Serva ordinem! Gleichzeitig sieht sie in der Ordnung aller Schönheit Kern und Stern. Passend verknüpft der Aquinate die Begriffe „schön“ und „gut“, wenn er schreibt: Honestum dicitur secundum quod aliquid habet quandam excellentiam honore dignam propter spiritualem pulchritudinem,[1] er folgt in dieser Verknüpfung dem Kirchenlehrer Augustinus, der das Gute als eine intelligibilis pulchritudo[2] bezeichnet wissen will. Augustinus führt aber damit auch keinen neuen Gedanken, ein, er führt nur das aus, was die Griechen und Römer längst durch ihren Sprachgebrauch angedeutet hatten. Sie nannten das Gute schön, *καλόν*, decorum, das Böse häfslich, *αἰσχρόν*, turpe.[3]

Wie der Anblick des Schönen uns zu freudiger Zustimmung anregt, so auch die Wahrnehmung des Guten. Trotzdem sind die beiden Begriffe nicht identisch. Schön ist ein Ding, insofern seine Erkenntnis Ursache des Wohlgefallens, gut dagegen, insofern es dem Begehren angemessen ist. Die Begriffe sind also nicht identisch, aber sie gehören eng zusammen.

Infolgedessen könnte z. B. ein eindringlicher Hinweis auf die Schönheit und Harmonie des Weltalls erzieherisch und sitti-

---

[1] S. theol. II. II. qu. 145. a. 3.

[2] Lib. 83 QQ., 30. Sieh V. Cathrein, Moralphilosophie I³ S. 248, Anmerk. 2.

[3] Vgl. L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen I (1882). S. 329 und V. Cathrein a. a. O.

gend wirken. Es wäre ein grofsartiger Erfolg eines Erziehers, wenn es ihm gelänge, durch „ästhetische Darstellung der Welt" seinem Zögling ein Weltbild in den Sinn zu prägen, aus dem die Idee der Gesetzmäfsigkeit und Zielstrebigkeit, die sich im gesamten Weltwerden offenbart, kräftig hervorleuchtete. Es wäre vielleicht nicht unmöglich, diese kosmischen Gedanken ethisch zu verwerten. Man müfste es dem Zögling klar machen, dafs er als vernunftbegabter Mikrokosmos sich mit freier Entschliefsung den ewigen sittlichen Normen zu fügen habe, wie das Weltganze unfrei und notgedrungen sich den kosmischen Gesetzen fügt.

Freilich ist dieser schöne Gedanke von der lex aeterna, die dem Sein und Sollen seine Bahnen weist und nichts will, als das eine, ut omnia sint ordinatissima,[1] nur für einen Sinn fafsbar, der schon ruhig, geklärt und mit sich in Ordnung ist. Für andere wird die Erwägung, man solle sein Handeln so einrichten, dafs es harmonisch in den Weltenchor hineinklinge, wohl kaum genügen, um sie unter das harte Joch der Pflicht zu beugen.

Und doch, wie hoch stehen diese Gedankengänge, deren Fufspunkt jenseits der Zeitlichkeit liegt, trotz aller scheinbaren Anklänge über den Ausführungen Herbarts, die vom Individuum ausgehend im Individuum aufgehen und nichts ängstlicher meiden als einen Fernblick in die Weiten der Ewigkeit.

Das Geistesauge, das die Dinge nie sub specie aeternitatis anschaut, wird kurzsichtig. Auch Herbarts Ausblicke zeugen von Kurzsichtigkeit. Was er aus nächster Nähe wahrgenommen: das ästhetische Moment im Ethischen, ist für ihn das Um und Auf. Er kann nicht in die Ferne blicken, um die grofsen Zusammenhänge auszuspähen, die die Begriffe und Wahrheiten thatsächlich verbinden. Er blickt nur auf das Nächste hin und von da ausgehend rechnet und dichtet er. Sagt er doch selbst einmal,[2] der Philosoph schwebe in der weiten Mitte zwischen dem Rechnen und dem Dichten. Mit seiner Theorie des sittlichen Geschmackes und seiner ästhetischen Ethik hat er selbst sich bedenklich dem Gebiete der Dichtung genähert; oder sollte es doch Rechnung sein? Nun, man kann sich ja verrechnen ....

[1] S. August., De lib. arb. I, 6.
[2] Herbarts W. W. VIII. S. 3.

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. ***Dr. Joach. Sestili:*** De possibilitate desiderioque **Primae Caussae Substantiam** videndi. A criticis animadversionibus vindiciae. 8°, pgg. 62. Romae 1900, Pustet.

Die Rechtfertigung richtet sich gegen kritische Bemerkungen der Civiltà Cattolica (1. Maii 1897) und des Divus Thomas am Schlusse eines längeren Referates (1897—98) zu desselben Verfassers Schrift: „In Summam Theologicam S. Thomae Aquinatis Ia. Pe. Q. XII. A. I. De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam. Theologica disquisitio. Romae 1897." Diese Untersuchung zerfällt in 3 Teile. Der 1. bestimmt näher den status quaestionis; der 2. bringt die Lösung der Frage secundum rei veritatem; der 3. erforscht genau die diesbezügliche wahre Meinung des hl. Thomas. Den Schlufs bilden mehrere wichtige Consectaria der genannten Abhandlung betreffs der übernatürlichen und natürlichen Ordnung.

Am Ende des 1. Teiles wird die ganze verteidigte Lehre kurz (S. 39 f.) folgendermafsen zusammengefafst: „In anima intelligenti, nulla est naturalis exigentia intuendi divinam essentiam, caeteraque dona supernaturalia possidendi: est tamen naturalis capacitas, et positiva non repugnantia ad ipsam visionem, cuius veluti signum, et possibilitatis fundamentum in natura, ad recipienda illa dona sub actione supernaturali Dei elevantis; est Appetitus naturalis sive innatus, absolutae perfectaeque Beatitudinis; qui appetitus non est explicitus divinae visionis, nec per modum naturae ponderis, sed implicitus sub quadam communi ratione, intellectui manifestata; et inest etiam appetitus elicitus; explicitus quidem, sed non bene distinctus, quia explicatus, sub cognitione naturali Dei, per ea quae facta sunt, non vero per omnes bonitatis suae rationes, manifestati. Uterque tamen appetitus absque divina gratia interius elevante, illuminante, movente atque auxiliante, inefficax et insufficiens est; nullo pacto conferens, neque per modum impetrationis, neque per modum meriti, ad salutem aeternam consequendam, quia alterius plane ordinis, atque ab eminentissimo illo fine distincti." In den vindiciae wird auf die Frage: An sit, et quanta sit naturalis

capacitas et motus, sive appetitus animae rationalis in visionem Dei per essentiam? kurz (S. 9) die gleiche Antwort gegeben mit einigen Zusätzen. Die communis quaedam ratio intellectui manifestata ist näher bestimmt als quaedam communis obiectiva ratio entis, veri, et boni intellectui manifestata cuius rationis reale fundamentum est ipsa realitas infinita Dei. Der appetitus elicitus ist erklärt als electivus „appetitus elicitus (idest, electivus).“ Genauer heifst es dann noch: „explicatus, sub cognitione naturali Dei, per ea quae facta sunt, non vero per omnes bonitatis suae rationes, ut in se est, manifestati.“

Der 2. Teil der ersten Schrift umfafst 3 Kapitel. Das 1. behandelt die naturalis capacitas, und zwar: 1⁰ die natura imaginis eiusque exigentia, 2⁰ die naturalis imaginis capacitas; das 2. die naturalis appetitio: 1⁰ appetitus naturalis sive innatus, 2⁰ appetitus elicitus sive electivus; das 3.: das examen criticum der Lehre einzelner Theologen: des Kardinals Kajetan, des Ferrariensis (Fr. de Sylvestris), der Augustinienses; sowie die solutio difficultatum gegen ein derartiges Verlangen. Der 1. und 3. Teil haben nur je ein Kapitel. Wie gründlich nachgewiesen wird, stimmt die betreffende Lehre des Aquinaten durchaus überein mit der Lehre der hl. Väter, insbesondere des hl. Augustinus, und seiner grofsen Zeitgenossen, insbesondere des hl. Bonaventura. Betreffs dieser Übereinstimmung mit den Zeitgenossen heifst es in der „Theologica disquisitio“ (S. 5 f.) kurz und treffend: „Siquidem, cum Aquinate mihi propositum est, Alberti Magni, Bonaventurae, Alexandri de Hales, aliorumque, egregia nomina nectere, immortalia volumina evolvere, sensum in fontibus ipsis scrutari, eorumque testimonia in rem nostram producere. Qui omnes, cum doctissimi exstiterint, vel Thomae coaevi, et convenientiam propriae doctrinae cum ipso commonstrant, et, una cum Thoma, sapientiam antiquae Scholae ab Augustino mutuatam, vel proprio ingenio excogitatam, undequaque completam exhibent. Et licet unus inter caeteros longe exstet Aquinas, princeps et Soli comparatus, aliique differant inter se, tamquam sidus a sidere, in claritate, omnes tamen sunt lumina, quae in firmamento Doctorum mediae aetatis, mira luce refulgent.“ Das Verhältnis der Thomistischen Schule zur Seraphischen überhaupt wird (a. O. S. 5, Note 1) tief verständnisvoll und sehr beherzigenswert mit diesen Worten gekennzeichnet: „Erraret profecto qui in studio Scholasticae doctrinae Thomisticam scholam a Seraphica seiungeret: eodem namque tempore exortae, et quasi ab uno fonte derivatae, eodem arctissimo devinciuntur

vinculo, qua necessitudine iungebantur viri duo sanctissimi, summique earum principes: Thomas et Bonaventura. Unaquaeque peculiarem praesefert characterem, analyticum Thomistica, syntheticum Seraphica: uti igitur absonum foret, coordinationem utriusque methodi in scientiis, dividere vel seiungere, ita eas; quae potius harmonicae duo manifestationes, unius antiquae sapientiae dici possunt, et quae mutuo se excipiunt et complent, intellectus et voluntatis instar in uno supposito: simul enim mentem affectumque miro modo coniungunt."

Manche vortridentinische Theologen nennen die visio Dei: „finem naturalem . . quoad appetitionem, supernaturalem vero quoad assecutionem; vel etiam naturalem ex parte potentiae, idest capacitatis, supernaturalem ex parte actus vel operationis idest efficaciae" (a. O. S. 26 f.). Diese Ausdrucksweise wird mit Toletus und Bellarmin gegen Suarez (a. O. S. 174 f.) wirksam verteidigt. Ganz im Sinne des Aquinaten kann die visio Dei auch beatitudo naturalis genannt werden, nämlich naturalis secundum quid et denominative, cum fundamento autem reali (a. O. S. 119 ff. 204 ff.). Im gleichen Sinne drücken sich aus (S. 211 ff.): Richardus a Mediavilla, S. Bonaventura, Aegidius Columna, Henricus Gandavensis. Sie alle unterscheiden sich durchaus von jenen verurteilten Meinungen, welche „vel absolute, vel relate ad principia, exigentiam intuitivae visionis in natura ponunt: 1.° Novatores; 2.° Michaël Baius; 3.° Cornelius Jansenius et Pascasius Quesnellus; 4.° Ontologistae et Rosminiani" (a. O. S. 22 ff., insbes. noch über Jansenius: S. 181 ff. II. u. III.). Insofern ist die visio beatifica übernatürlich, als sie durch die Kräfte der menschlichen Natur nicht zu erreichen ist. Sie ist auch übernatürlich in dem Sinne, dafs sie von dieser Natur nicht gefordert werden kann; sie ist ein donum absolute gratuitum (a. O. S. 41 ff. u. öfter). Sie ist aber natürlich in dem Sinne, als der Natur das Verlangen nach derselben innewohnt, die Natur derselben fähig ist und nur in derselben ihre volle Vollendung findet: naturalis secundum quid et denominative, cum fundamento autem reali et hoc: 1. comparate ad potentiam, 2. ad appetitum, 3. ad modum proprium illius altissimae operationis, 4. ad illud principium: omne prius in posteriori salvatur (a. O. S. 204 ff. vgl. auch: XII. ff. S. 208 ff.). Der Mensch hat eben von Natur einen so vollkommenen Zweck, dafs die natürlichen Kräfte zum Erreichen desselben nicht genügen die visio beatifica ist also nicht schlechthin natürlich: „quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non potest

tamen illum consequi naturaliter, sed solum per gratiam; et hoc est propter eminentiam istius finis“ (in Boët. de Trinit. qu. 6. a. 4. ad 5um).

Betreffs des natürlichen Verlangens nach der visio beatifica heifst es (a. O. S. 140) zum Schlusse einer längeren Beweisführung sehr sachgemäfs: „Simpliciter igitur concedendum est, quod appetitus sive elicitus sive innatus intuendi primam Veritatem, inservit ad possibilitatem, capacitatem et non repugnantiam, in natura, illius beatae Visionis ostendendam; minime vero ad demonstrandam exigentiam vel factum elevationis intelligentis animae: nihil enim natura potest in ordine ad vitam aeternam assequendam.“ Aus Zeugnissen des Glaubens wird dann (a. O. ff. IX.) geschlossen: omne naturale desiderium videndi divinam essentiam, absque divina opitulante atque elevante gratia, esse prorsus inefficax in ordine ad vitam aeternam i. e. nullo modo conferens in salutem, neque per modum meriti, neque impetrationis. Daraus ergibt sich auch, dafs nur jene über den Verlust der Anschauung Gottes elend und unglückselig sind, welche denselben persönlich verschuldeten dadurch, dafs sie die „divina opitulans atque elevans gratia“ böswilligerweise nicht benutzten. Bei den ungetauften unmündigen Kindern bleibt das naturale desiderium videndi divinam essentiam unwirksam; denn das wirksame Verlangen nach der Anschauung Gottes entsteht erst unter dem Einflusse der Gnade. Die Gnade aber fehlt diesen Kindern ohne ihre persönliche Schuld. Gerade in unserer Frage zeigt sich wieder so recht deutlich die Bedeutung des realen Unterschiedes der essentia und existentia, potentia und actus, natura und persona. Hier heifst es scharf scheiden den finis vom ultimus finis, den ultimus finis der Natur und der natürlichen Kräfte. Der Mensch hat seiner Natur nach nur einen einzigen Endzweck, d. i. der insofern übernatürliche, als er über die natürlichen Kräfte erhaben ist, d. i. die visio beatifica; der sogenannte rein natürliche Endzweck ist nicht Endzweck der Natur, sondern nur der natürlichen Kräfte, insofern diesen im rein natürlichen Endzweck ein Ziel gesetzt ist; höher können sie nicht hinaus. Die Natur aber geht darüber hinaus. Sie verlangt, wie die Pessimisten ganz richtig sagen, nach dem Unendlichen, das mit natürlichen Kräften nicht erreichbar ist; denn sonst wäre es ja nicht das Unendliche. Übernatürliche Kraft, d. i. Gnade, ist also nötig, damit das Verlangen nach dem Unendlichen voll und ganz gestillt wird. Nach dieser Unterscheidung ist auch zu beurteilen die von natürlicher und

übernatürlicher Seligkeit. Die Natur ist nur wahrhaft selig, vollkommen befriedigt durch die übernatürliche Seligkeit, durch die visio beatifica.

Gegen die Schlufsfolge der ersten gröfseren Schrift wurden 7 Haupteinwände erhoben. Sehr treffend heifst es in den vindiciae (S. 4) darüber im allgemeinen: „At quoniam hoc fert humani ingenii conditio, nihil emergere in publicum posse, quod omnibus placeat, nec subito mentes a praeiudicatis opinionibus repurgare tam facile potest esse negotium; thesis nostra non omnibus placuit, et contrariae criticorum animadversiones in nostram disquisitionem motae, non defuerunt. Quod amore veritatis fortasse factum esse credimus, verentes quidam ne ex nostra conclusione supernaturalis ordinis iura minus tuta esse viderentur. Non considerantes autem, quod eo sensu quo a nobis vindicata est doctrina, et ad veterum restituta mentem, dum ex una parte stabilitur cognatio illa et realis habitudo intellectus ad primum intelligibile, quod est Deus, ens supernaturale, unde rationalistis et materialistis positive demonstratur possibilitas supernaturalis ordinis; ex alia vero attenta inefficacia virium creatarum relate ad supereminentiam divini esse, ostenditur gratuita atque indebita supernaturalis elevatio ad intuitionem divinae essentiae.“

Die Haupteinwände nun sind der Reihe nach kurz folgende:

I. Visio intuitiva Dei est ens supernaturale quoad substantiam: ergo purae rationi ignota et indemonstrabilis: ergo neque est naturaliter appetibilis; ignoti enim nulla cupido.

II. Per purae rationis principia processus ad demonstrandam possibilitatem intuitivae visionis Dei non videtur sufficiens.

III. Probatio illa quae putatur posse deduci tum ex desiderio tam innato, quam elicito seu electivo, cognoscendi Deum, quod experimur in rationali natura, supponit et ipsa, quod videre Deum per essentiam sit possibile creato intellectui.

IV. Argumentum desumptum ex natura desiderii vel amoris cuius est terminari immediate ad ipsam rem extra, ita quod illam voluntas cupiat sibi habere praesentem et coniunctam non secundum quod est idealiter in intellectu vel imagine, sed secundum quod est realiter in se; est speciosum sed non efficax.

V. Tota vis demonstrationis innititur in conceptu beatitudinis perfectae simpliciter, obiective ab intellectu cogitatae, prout opponitur beatitudini secundum quid, quae habetur per cognitionem Dei abstractivam.

VI. Veritate thesis supposita, maxima sequeretur inordinatio in intelligenti natura.

VII. Relate ad id quod dictum est de mente S. Thomae: a) Quod rationes S. D. videntur necessario supponere factum divinae revelationis. b) Vel saltem non ita evidenter constat de mente ipsius ut omne dubium auferatur.

Die eingehende Lösung dieser Einwände scheint uns eine durchaus scharfsinnige, durchweg gelungene und unanfechtbare. Die Einwände haben alle einen Hauptfehler. In dessen Bloſslegung nun faſst sich gewissermaſsen die ganze Lösung kurz zusammen (S. 53). „Unde vitium capitale omnis adversariae argumentationis provenit ex hoc, quod non arguunt ex causis; et profecto, dicunt: Non adest naturale desiderium, quia non potest naturaliter consequi id quod desideratur. — Falsum est consequens: quia desiderium non debet definiri per effectum, sed per causam: . . . . Hinc, sicut falsum est dicere: Non potest naturaliter consequi, ergo non potest naturaliter appeti; ita falsum quoque dicere: Naturaliter appetitur, ergo potest naturaliter consequi; verum autem est dicere: Naturaliter appetitur, ergo possibile est consequi. Nam quod possumus cum auxilio divino non est nobis omnino impossibile" (S. Th. 1. 2. qu. 109. a. 4. ad 2um). Zum besseren Verständnisse der betreffenden Ausdrucksweise des Aquinaten wird (a. O. u. f.) kurz bemerkt:

a) S. D. et ipse duplicem distinguit beatitudinem. Unam perfectam, quae habet rationem verae beatitudinis, et est visio intuitiva Dei. Imperfectam alteram, quae priorem non exaequat, sed de ipsa participat, et est cognitio abstractiva (1. 2. qu. 3. a. 6. et a. 2. ad 4um et alibi passim).

b) Addit, quod natura desiderat perfectam et imperfectam (1. 2. qu. 3. a. 6. ad 2um).

c) Quoad assecutionem vero istius beatitudinis perfectae, supponit capacitatem incompletam, h. e. insufficientem absque gratiae auxilio" (in Boët. de Trin. l. c.).

Die echte Lehre des hl. Thomas ist glänzend gerechtfertigt. Darum heiſst es am Schlusse (S. 50 f.) mit vollem Rechte: „Maneat igitur Thomistica doctrina, ut verae sapientiae, synthesis: quod libet visio intuitiva Dei sit intelligentis animae finis, supra quam petat et supra quam ferat naturalis exigentiae conditio; cum tamen sit actus ultimus obiective terminans omnem animae potentialitatem perfectique veri et boni inditam rationem atque appetitum; ex hoc implicite desideratur. Et, desiderio capacitatis: quatenus, potentialitas illa et appetitus ille, sub Deo,

faciunt animum ita coaptatum, ut ei proposita Dei visione sive per fidem, ut manifestatio Dei elevantis et sanctificantis est, sive per rationem, ut suprema perfectio intellectus ab effectibus Dei creantis cognita; natura capax est, explicite et distincte, pro suo modo, illam desiderandi, et tandem, modo naturae, in Sanctorum civitate ea beate fruendi, ut est merces et corona iustitiae: quamvis diversimode pro diversa cognitionis ratione, et pro diversitate principiorum et habituum inhaerentium." Gerade bei dieser Lehre erstrahlt auch in hellstem Lichte die erhabene Würde unserer menschlichen Natur, und zeigt sich so recht hinfällig der Rationalisten und Naturalisten Leugnung der übernatürlichen Ordnung. Ähnlich wie das Dasein Gottes wird auch die Anschauung Gottes „von Angesicht zu Angesicht" als unser letzter, vollkommener Endzweck, welcher jedoch nur mit übernatürlicher Kraft d. i. mit Hilfe der Gnade Gottes erreichbar ist, von der Natur selbst mit Notwendigkeit nachgewiesen. „Ex his omnibus hactenus disputatis eruitur (a. O.), quod gloriosus Deus liberrimo voluntatis suae decreto, statuens, divinam bonitatem ad extra communicare, sapientiae creantis consilium haud in naturali tantum rerum perfectione sistere voluit; sed in ipsa creationis descriptione, ad externam gloriam suam et totalem universi perfectionem pulchritudinemque, supernaturalia dona conferre disposuisse manifestum fit, eo ipso, quod in eadem rerum universitate constabilienda, creaturam condidit rationalem, quae, congenita intellectus et voluntatis facultate, divina apprehendens, divinamque essentiam videre desiderans, excellentissimae atque indebitae divinorum participationis capax est. Hinc Deus, prouti est supernaturalium finis, est finis et perfectio simpliciter et totalis omnium; et ‚Gloria est finis operationis ipsius naturae per gratiam adiutae' (1. qu. 62. a. 3. ad 3um; et 1. 2. qu. 62. a. 2.). Et haec dicta sufficiant. Miramur autem quomodo praeclara ingenia, in re clarissima hallucinentur!"

Diese Lehre des hl. Thomas und seiner grofsen Zeitgenossen, insbesondere auch des hl. Bonaventura, ist das getreueste Echo der diesbezüglichen Lehre des grofsen hl. Augustinus und der herrlichste Kommentar zu dessen Worten (Conf. l. 1. c. 1): „Domine Deus, tu excitas, ut laudare te delectet; quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te."

2. *Fr. Joannes Lottini O. Praed:* **Compendium Philosophiae Scholasticae** ad mentem S. Thomae Aquinatis. 2 tomi, 12⁰, pgg. 900. Florentiae 1900.

Schlicht und einfach, ohne allen gelehrten Prunk, bietet das Kompendium die scholastische Philosophie (Logik, allgemeine und besondere Metaphysik, Ethik) durchaus „ad mentem S. Thomae Aquinatis“, d. i. nach der steten, streng aristotelisch-thomistischen Überlieferung. Darum ist es ein ganz und gar zuverlässiger Führer zum Thomasstudium. Dabei sind jedoch, fern von aller Einseitigkeit und blindem Autoritätsglauben, durchweg blofs die gewichtigsten Gründe bei der Beweisführung mafsgebend. Überall hat der Verfasser als langjähriger Philosophieprofessor nur den wirklichen Nutzen der studierenden Jugend, insbesondere der Theologiekandidaten, im Auge. Das Lehrbuch wird von der ausländischen Fachpresse (z. B. von Divus Thomas; L'ami du Clergé; Revue Thomiste) sehr gerühmt. Weil kurz und klar, dabei gründlich und vollständig, sowie sehr übersichtlich, empfiehlt es sich ganz besonders als Grundlage bei den philosophischen Vorlesungen (für etwa 4 Semester). Dem wirklichen modernen Fortschritt steht dasselbe keineswegs feindlich gegenüber. Sachlich wüfsten wir nichts Wesentliches zu beanstanden. Um den Preis von 7 Lires ist das Werk zu beziehen von: M. R. P. Giov. Lottini, S. Domenico di Fiesole presso Firenze, Italia.

3. **Compendium Philosophiae** iuxta dogmata D. Thomae, D. Bonaventurae et Scoti, ad hodiernum usum Scholarum accommodatum, auctore P. *Georgio a Villafranca* Capuc. 3 vol. 12°, pgg. 1842. Paris 1900, 5, rue de la Santé.

Ganz nach Wunsch und Willen Leo XIII., des obersten Lehrers der hl. Kirche, bietet das Handbuch echt christliche Philosophie als allein wahrhaft „philosophia perennis“. Was die berühmtesten Neuscholastiker, wie R. P. Liberatore S. J., der Kanoniker Sanseverino, die beiden Kardinäle O. Praed. Zigliara und Gonzalez, Tüchtiges auf diesem Gebiete geleistet haben, findet sich hier zusammengefafst. Bei jeder Frage werden die verschiedenen Meinungen der alten und neuen Philosophen auseinandergesetzt. Besondere Aufmerksamkeit wird den jetzigen Zeitfragen sowie der Widerlegung der modernen Irrtümer geschenkt. Die Methode ist die aristotelisch-thomistische. Der 1. Band bringt die Dialektik und Kritik; der 2. die Ontologie und Kosmologie; der 3. die Psychologie, natürliche Theologie und Ethik. Sehr günstig hat sich die französische Kritik ausgesprochen. Unter andern schreibt ein hervorragender Philosophieprofessor an den Verfasser: „Votre travail mérite tous les éloges.

La doctrine en est sûre, la division excellente et complète, la rédaction claire et précise. Il sera d'une grande utilité, aussi bien aux maîtres qu' aux éléves des séminaires et aux candidats aux grades académiques.“ Dabei ist der Preis sehr wohlfeil, direkt frei zugesandt Frs. 10.50. Den Verlag hat l'Oeuvre de St. François d' Assise; rue de la Santé, 5. Paris. (13e). So Gott will, werden wir näher auf das Kompendium zurückkommen. Dasselbe verdient alle Empfehlung.

4. **Études Franciscaines.** Tome V. Paris 1901, Oeuvre de St. Francois d' Assise, 5, rue de la Santé (13e arrond.).

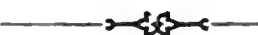
Den früheren Bänden (vgl. dies. Jahrb. XV, S. 496) schliefst sich der gegenwärtige würdig an. Als autoritative Schreiben bringt derselbe zwei päpstliche Erlasse: über die religiösen Genossenschaften in Frankreich und über die Demokratie, sowie einen Brief über die Ordensstudien vom Hochwürdigsten Kapuzinergeneral. Unserm Jahrbuchs-Zweck entsprechend sind folgende treffliche Arbeiten: „L'ame humaine et ses rapports avec l' organisme“; „La mystique franciscaine“; „Coup d'oeil sur la Renaissance: les savants“; „Les bases de la morale et la relativité de la connaissance“; „Théorie de la pluralité des formes et la chimie moderne“; „Une question sur le remède du péché originel“. Manch Treffliches bringt auch aus dem Gebiete der Philosophie und Theologie die „Revue des Revues“ und die Bibliographie. Aus letzterer erwähnen wir die Besprechung von: Leray, R. P. Eudiste: La constitution de l' Univers et le dogme de l' Eucharistie. Paris, 1900, Poussielgue. — Maréchaux, Dom. O. S. B.: Du nombre des élus. Ebendaselbst 1901. — Fontaine, R. P. S. J.: Les infiltrations protestantes et le Clergé français. Paris, 82, rue Bonaparte. — Georgius, R. P.: Compendium philosophiae scholasticae. 3 vol. Paris, Oeuvre de St. François. — Mercier: Critériologie générale. Louvain, Institut supérieur de Philosophie. — Aus der „Revue des Revues“ sind bemerkenswert: Le Joachisme. — Les origines de l' Épiscopat. — Exégétes et Theólogiens: Différends et conciliation. — Um auch ein wenig Kritik zu üben, ist im Artikel: „Une question sur le remède du péché originel“ zu beanstanden, dafs die ohne Taufe gestorbenen Kinder, ausgeschlossen vom übernatürlichen Paradies, in ein natürliches Paradies aufgenommen würden. Dies ist das Gleiche, wie reden von einer natürlichen und übernatürlichen Seligkeit im Jenseits. Die Bulle „Auctorem fidei“ prop. 26 (Pius VI) erklärt die Annahme eines Mittelzustandes zwischen

der visio beatifica und der ewigen Verdammung für eine pelagianische Fabel (vgl. Schäzler: Neue Untersuchungen, S. 264 f. Mainz 1867, Kirchheim).

5. ***Jules Tardivel:*** La situation religieuse aux États-Unis. Illusions et réalité. Paris 1900, Soc. de St.-Augustin, Desclée etc. (30, rue St.-Sulpice). 12°, pgg. VIII, 302.

In der „Revue des Deux Mondes" (November 1898) veröffentlichte der berühmte Akademiker Brunetière eine Studie über den Katholicismus in den Vereinigten Staaten Nordamerikas. Die da niedergelegten vielfach unrichtigen Vorstellungen von der dortigen Lage der katholischen Kirche veranlafsten Tardivel, den Direktor der Vérité in Québec (Kanada), die diesbetreffende wahre Sachlage näher auseinanderzusetzen. Darnach enthält der kurze 1. Teil die Illusionen, der 2. weitläufig die Wirklichkeit. Diese stimmt ganz und gar überein mit dem Urteile des Papstes Leo XIII. über den Amerikanismus, insbesondere im Schreiben an Kardinal Gibbons vom 22. Januar 1899. Tardivels ausgezeichnetes Buch können wir füglich einen praktischen Kommentar zu diesem päpstlichen Erlasse nennen. Mit Hilfe eines bedeutenden statistischen Materials und an der Hand der sachverständigsten Kenner wird vor allem die Verwerflichkeit der Trennung von Kirche und Staat (Syllabus, 55. propos.) handgreiflich erwiesen. In einem Staate ohne Gott kann eben die katholische Kirche nichts Gutes erwarten. „Wer nicht für mich ist, der ist wider mich." Das dortige Regierungssystem ist der Kirche durchaus feindlich. Deutlichst zeigt sich dies auch in den jüngsten antikirchlichen Kundgebungen auf Kuba und den Philippinen. Das Recht des Stärkern, die öffentliche Schule, die sogenannten modernen Freiheiten (besser Willkürlichkeiten) u. dgl. sind dem Geiste der katholischen Kirche geradezu entgegen. Daher auch die grofsen Verluste der Kirche in den Vereinigten Staaten. Innigste Vereinigung aller Katholiken aller Nationalitäten auf dem festen Boden echt kirchlicher Glaubens- und Sittenlehre wird da allein wirklich Wandel schaffen. Das walte Gott!

Königshofen (Bayern). P. Josephus a Leon. Cap.



ST. DIONYSIUS AREOPAGITA, NICHT PSEUDODIONYSIUS.

(Forts. von Bd. XVI, S. 95 ff.)

Von P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. Cap.

Der **I. Teil** der litterarhistorischen Untersuchung Kochs (dieses Jahrb. a. a. O.) behandelt im 2 Kapiteln die Beziehungen des sogenannten **Pseudo-Dionysius** zum **Neuplatonismus**. Das 1. Kapitel bringt als schriftstellerische Beziehungen formeller Art: Schrifttitel; Aporien- und Briefform; die Vision des Karpus; Eingangs- und Übergangsformeln; Schlufsformeln; die Benennung: „Theologen, Theologie und Logien", sowie „Lehrer und Führer." Das 2. Kapitel soll nachweisen des Autors Anlehnung an den Neuplatonismus in einzelnen philosophischen und theologischen Anschauungen. Als solche werden besprochen: die Schönheit; die Liebe; die Erkenntnis Gottes und der Engel; Gottes Wirksamkeit und Vorsehung; die göttliche Gerechtigkeit. Gehen wir zur Besprechung der einzelnen Punkte über.

Gleich anfangs wird der sogen. „Vater der christlichen Mystik" zum Metaphysiker, der jedoch die Gottesnamen mystisch-allegorisch interpretiert (vgl. dies. Jahrb. XIV, S. 427 ff.). „Die für die Metaphysik des Dionysius bedeutsamste Schrift trägt den Titel *περὶ θείων ὀνομάτων* . . . Es ist ein neuplatonischer Schrifttitel, dessen Quelle im platonischen Dialog Kratylus liegt." Die Neuplatoniker entlehnen den Titel also dem Plato; und doch mufs er ein neuplatonischer sein (!?). Der Titel spricht höchstens für des Areopagiten platonische Redeweise, keineswegs für seine Abhängigkeit von Proklus. Längst vor Proklus gebrauchten die Neuplatoniker schon diesen Titel; so Porphyrius, Jamblichus, Theodor von Asine. Was diesen und die andern Schrifttitel, sowie die Aporien- und Briefform, die Eingangs-, Übergangs- und Schlufsformeln betrifft, urteilt selbst Stiglmayr (Historisch-politische Blätter, 125. Bd. S. 546): „Allerdings scheint mir diese Kategorie von Argumenten für sich allein betrachtet, als die schwächste, weil dergleichen Analogieen sehr allgemeiner Art sind und bei profanen und religiösen Schriften jener Zeit allenthalben vorkommen." Eben deshalb scheint uns aber diese Kategorie sogar alle Beweiskraft zu verlieren. Und trotzdem (!) fügt Stiglmayr bei: „Sie dienen immerhin (!?) zur Verstärkung und Abrundung des Ganzen, sie eröffnen das

Manöver mit einem leichtern Geplänkel.“ Bei solcher Logik (!?) der Gegner thun sich die Verteidiger der Echtheit freilich immer leichter.

Mit den „theologischen Grundlinien“ des Dionysius soll es eine eigentümliche Sache sein (S. 10). Der Aquinate ist als ausgezeichnetster Erklärer der „göttlichen Namen“ des Areopagiten durchaus anderer Ansicht. Er nennt die verlorene Schrift allerdings „göttliche Hypotyposen“ (dies. Jahrb. a. O.). Das Urteil freilich, ob Koch besser und tiefer, als St. Thomas, Sinn und Geist des grofsen hl. Apostelschülers erfafst, überlassen wir getrost dem werten Leser. Der Aquinate findet auch die Entschuldigung des Areopagiten (DN. 3, 2) ganz am Platze (a. O. S. 438). „Die Schrift über die göttlichen Hymnen erregt wieder starken Verdacht“ (S. 12). Koch übersieht, dafs diese Schrift keine andere ist als die von den göttlichen Namen (DN. 1, 3). Die Lobpreisungen sind eben solche Gottes selbst. Dionysius sagt (a. O.) ausdrücklich: „Durch deren (hl. Schrift) Licht werden wir angeleitet zu Lobpreisungen, wie solche der göttlichen Allherrschaft geziemen.“ Von der hl. Schrift sagt er (a. O. 1,4) auch, dafs sie nach dem, was von Gottes Güte ausgeht, Namen Gottes bildet, um uns über Gott zu belehren und Gott zu preisen. Darnach löst sich ganz glatt der „offenkundige Widerspruch“, welcher sein soll „ein deutlicher Fingerzeig, dafs Daillée und Engelhardt im Recht sind, wenn sie die verlorenen Schriften für Fiktion erklären“. (S. 13). Verloren ist allerdings die andere (!) Schrift „über die Eigenschaften und Ordnungen der Engel“. Wer im Banne der fixen Idee steht, „dafs die dionysischen Schriften nach Form und Inhalt unmöglich dem apostolischen Zeitalter angehören können“ (S. 3), der hat freilich kein Verständnis für das System dieser Schriften (dies. Jahrb. XIII, S. 87 f.). Die Titel der Werke des Areopagiten sind nach seinen eigenen Angaben in den übrig gebliebenen Schriften folgende:

1. Von der Seele (verloren).
2. Himmlische Rangordnung.
3. Kirchliche Rangordnung.
4. Die göttlichen Hypotyposen (verloren).
5. Gegenstand der Vernunft- und Sinnen-Erkenntnis (verloren).
6. Gottes Gericht (verloren).
7. Gottes Namen.
8. Eigenschaften und Ordnung der Engel (verloren).
9. Mystische Theologie.

10. Symbolische Theologie (verloren).
11. Zehn Briefe.

Die stetige Überlieferung tritt mit aller Entschiedenheit für die Echtheit dieser Schriften ein. Wie die Gegner selbst klar nachweisen, besteht zu Anfang des 6. Jahrhunderts bei Recht- und Irr-Gläubigen keinerlei Zweifel an deren Echtheit. Die damalige Überlieferung für diese Echtheit ist unanfechtbar. Als Schriften eines Apostolischen Vaters, des St. Paulus-Schülers, des grofsen hl. Dionysius Areopagita, gelten sie damals allgemein; von einem „unbekannten Fälscher“, welcher diese Schriften damals erst verfafste, findet sich nirgends die geringste Spur. Abgesehen von allen weiteren schriftlichen Zeugnissen für die Echtheit aus früherer Zeit, wäre diese vollste Übereinstimmung in Beurteilung dieser Schriften das unwiderleglichste Argument für die volle Zuverlässigkeit der diesbezüglichen Überlieferung. Übrigens legen auch Schriftwerke aus früherer Zeit gewichtiges Zeugnis für die Echtheit ab, so der Kommentar des hl. Dionysius von Alexandrien (um 250) zu den Werken des Areopagiten. Wenn auch dieser Kommentar jetzt verloren zu sein scheint, beweist dies gar nicht, dafs er nicht existiert habe. Der berühmte Kommentator dieser Werke, der hl. Maximus (dies. Jahrb. XIII, S. 103 f.), bezeugt seine Wirklichkeit. Er führt (zur „Himml. Hierarchie“, 5. Kap.) bei Erklärung von *οὐσία* ausdrücklich des Alexandriners Dionysius Worte aus dessen Scholien zum Areopagiten an (vgl. Parker, „Are the writings of Dionysius the Areopagite genuine?“ London 1897, Parker and Co. S. 12 ff.). Derselbe Alexandriner schrieb auch diesbezüglich einen Brief an Papst Sixtus II. (dies. Jahrb. XIII, S. 100 f.). Allerdings sagt Stiglmayr (a. O.) über diesen Brief: „Es ist undenkbar, dafs ein Patriarch auf dem Stuhle von Alexandrien in einem Briefe, der schon zwischen 257 und 258 an den Papst Sixtus II. in Rom gerichtet ist, die Schriften des Dionysius Areopagita gründlich kannte und wider ihre Gegner warm verteidigte, ohne dafs irgend eine Spur von diesen Vorgängen in der gleichzeitigen und unmittelbar folgenden Litteratur zurückblieb.“ Dafs damals diese Schriften bekannt waren, ergibt sich aus den Werken der damaligen Schriftsteller. Ganz besonders deutlich zeigt sich das bei der Alexandrinischen Schule. Pantänus, Klemens von Alexandrien, Origenes haben die Areopagitischen Schriften gründlich gekannt und vielfach benutzt (vgl. Parker, „Dionysius the Areopagite and the Alexandrine School;“ London and Oxford 1899, Parker and Co. pg. 4—8). Auffallende Ähnlichkeit zeigt sich zwischen Melito von Sardes und

dem Areopagiten. Auch Melito schrieb über Gott, über die himmlischen Geister, über den Menschen, über die Welt und über die Kirche. Er erklärt auch die „Namen Gottes“ und macht ebenso die Unterscheidung solcher Namen, welche auf das unteilbare Wesen Gottes hindeuten, und solcher, welche blofs Beziehungen zu den Geschöpfen ausdrücken. So erklärt sich denn ganz leicht, dafs die Neuplatoniker damaliger Zeit schon mit dem Areopagiten Bekanntschaft machten (vgl. Parker a. O. S. 8 ff.). Sie zeigen sich schon auffallend vom Areopagiten abhängig. Wenn dann bei Proklus die Ähnlichkeit noch viel öfter und deutlicher, wenigstens dem Wortlaut nach, hervortritt, so ist das einfach und ganz natürlich dahin zu erklären, dafs Proklus deshalb Dionysius' Schriften am meisten von allen Neuplatonikern ausnützte. Ging doch deren Bestreben, insbesondere des Porphyrius und Proklus, dahin, den Heiden eine auf göttlicher Autorität beruhende Lehre zu bieten, wie sie die Christen in der hl. Schrift besafsen, um dieselben in der alten Religion zu bestärken und von der neuen zurückzuhalten (Funk, Kirchengeschichte, 3. Aufl. S. 45). Wie die Neuplatoniker die heil. Schriften ausnützten, bezeugt St. Augustinus ausdrücklich (Confess. l. 7. cpp. 9, 18, 20, 21).

Dafs aber in den damaligen Schriften der hl. Väter und Kirchenschriftsteller der Areopagite nicht geradezu benannt wurde, hat seine guten Gründe. Der Areopagite stellte zunächst selbst das Gesetz des Stillschweigens auf, welches im 4. oder 5. Jahrhundert gar nicht mehr verständlich gewesen wäre. Daher auch in den ersten Jahrhunderten die grofse Vorsicht bei den Citaten aus seinen Werken. Als besonderer Grund gilt auch die nicht gewöhnliche Ausdrucksweise des Areopagiten, welche durch eine ganz eigentümliche äufsere Erhabenheit die hohe Tiefe des Inhalts anzeigt. Nach Absicht des Verfassers sollten seine Schriften nur den Vorstehern mitgeteilt werden, nachdem ein gründliches Studium der hl. Schrift und der Philosophie bereits vorherging. Diese sollten dann die selbst tief erfafste Wahrheit für die Christgläubigen verständlich machen. Ein Beispiel ist offenbar Melito von Sardes. Er führt Ideen des hl. Dionysius in gemeinverständlicher Form aus und benützt dieselben zur Verteidigung des Glaubens. Sobald dann diese Werke öffentlich genannt werden, geschieht das immer derart, als ob jeder wisse, dafs der Areopagite einer der Hauptverteidiger der kirchlichen Lehre und sein echtes Zeugnis unwiderleglich sei. Die Areopagitischen Schriften setzen zudem die Kenntnis Platos und seines Systems voraus. Grade im 2. und 3. Jahrhunderte

stand aber die Philosophie Platos im üblen Rufe bei den Christen. Die Gnostiker mifsbrauchten die Platonischen Ideen. Der Neuplatonismus Plotins erniedrigte das christliche Dogma unter die Lehrsätze Platos. Kein Wunder also, wenn mit jenen Schriften äufserst vorsichtig umgegangen wurde, weil ein Mifsbrauch derselben sowie des gefeierten Namens ihres Verfassers nur allzuleicht möglich war.

Die ältesten Väter machen keinen offenen Gebrauch von diesen Schriften gegen die Feinde der Wahrheit, weil sie gleichfalls keinen polemischen Charakter haben. Der hl. Dionysius sagt selber, seine Werke sollten nicht die Schwächen der Gegner aufdecken und bekannt machen, sondern vielmehr die Kraft der Wahrheit. Er schrieb vor allem, um die christliche Wahrheit nach allen Seiten hin philosophisch festzustellen. In den Jahrhunderten der Christenverfolgungen gab es noch einen ganz besonderen Grund, um diese Schriften wohl eifrigst zu studieren und möglichst sicher von einem Geschlechte zum andern gelangen zu lassen, aber eben ihrer Aufbewahrung wegen nicht von denselben zu sprechen und mit aller nur möglichen Vorsicht sie nur den Berufensten zu überliefern. Dieser Grund liegt in der eigentümlichen Behandlung der Geisterwelt, deren einzelnste Einzelheiten sogar berücksichtigt sind. Das aber geschah wegen der diesbezüglichen falschen Lehren des Simon Magus und der Gnostiker, derentwegen auch, nebenbei bemerkt, die Lehre vom Übel so eingehend behandelt ist. Ende des 1. Jahrhunderts und noch allgemeiner in den 2 folgenden wurden nun die Christen wegen Magie verfolgt, wie die Martyrerakten unzweifelhaft bezeugen. Die kostbaren Schriften des Areopagiten hätten aber sicherlich nicht lange Jahre überdauert, wenn alle ohne Unterschied von ihnen Kenntnis erlangten. Die allgemeine Überzeugung von deren Wirklichkeit hätte sogar genügt, um schon aus ihren Titeln neue Anklagen gegen die Christen zu machen oder die alten neu zu begründen. Bei allgemeiner Kenntnisnahme derselben war auch zu fürchten, die nicht so sehr scharfsinnigen Christen möchten aus ihnen Anlafs zu schwerem Ärgernis nehmen. Somit mufste es den Vorstehern der verschiedenen Kirchen in jeder Beziehung als gerechtfertigt und gegründet erscheinen, einer Bekanntmachung der Areopagitica in den ersten Jahrhunderten durchaus entgegenzutreten. Nur die Befähigtesten und Frömmsten lasen damals die Schriften selbst und verwerteten deren Inhalt, soweit es nützlich sein konnte, in ihren Predigten und Büchern.

Trotz der höchsten Vorsicht in Behütung dieser Schriften

waren schliefslich die heidnischen Philosophen und die Häretiker doch zu deren Besitz gelangt. Aber wie die Katholiken ein Interesse daran hatten, die Areopagitischen Werke zu verbergen, um allen Mifsbrauch der wissenschaftlich-theologischen Wahrheit zu verhüten, so verbargen die Philosophen dieselben sorgfältig, damit man ihnen ihre Fälschung nicht nachweise, und das Erhabene, welches sie, allerdings mit Lügen vermischt, lehrten, nicht auf seine wahre Quelle zurückführe, sondern vielmehr glaube, sie selber hätten es gefunden; die Häretiker aber thaten es, damit man nicht ihre Irrlehren bereits im voraus durch den Areopagiten zurückgewiesen fände. Übrigens wachte noch weit später die kirchliche Obrigkeit mit einem ganz besondern Eifer über dessen Schriften. Als Scotus Erigena diese in Griechenland gefundenen Schriften ins Lateinische übersetzte und veröffentlichte, tadelte es Papst Nikolaus in einem Briefe an Karl den Kahlen, welcher die Widmung der Übersetzung angenommen hatte, ausdrücklich und scharf, dafs die Veröffentlichung ohne Gutheifsung des Apostolischen Stuhles geschehen sei „quod iuxta morem nobis mitti et nostro iudicio debuit approbari".

Dafs die Areopagitischen Schriften Ende des 4. und anfangs des 5. Jahrhunderts schon wohl bekannt waren, wird, wie schon mitgeteilt, auf dem Religionsgespräch zu Konstantinopel 533 ausdrücklich bezeugt. In der lateinischen Übersetzung der hom. I über einige Texte des N. T. von Origenes sind des Areopagiten Worte citiert und wird ausdrücklich sein Name genannt. Diese Übersetzung ist von Rufin von Aquileja († 410), welcher sogar ohne irgend ein Bedenken die Autorschaft der Homilie dem Origenes zuschreibt. Von einer Abhängigkeit vom Neuplatoniker Proklus kann durchaus keine Rede sein. Es bleibt nichts anderes übrig, als einzugestehen, dafs die Schriften nur allein den grofsen hl. Dionysius den Areopagiten wirklich zum Verfasser haben. Immer noch ist und bleibt wahr, was der gelehrte Jesuit Lessius an seinen Ordensgenossen Lansselius schreibt: „Es täuschen die Schriften des Areopagiten, wenn sie nicht von ihm, sondern von einem spätern sind, offenbar das katholische Gewissen. Der Autor gebärdet sich als Zeitgenosse der Apostel, mit welchen er bekannt war. Er richtet seine Briefe an Männer des Apostolischen Zeitalters und berichtet über die Riten und Gebetsübungen der damaligen Kirche. In der Voraussetzung einer Pseudonymität müssen wir notwendig annehmen, der Autor sei ein ehrloser Mensch gewesen, ein Thor, ein Heuchler, ein Betrüger." Die Widersprüche, in welche sich die Gegner der Echtheit verwickeln, bestätigen dies immer mehr.

In den Ausdrücken und in der Art und Weise die Worte zusammenzusetzen, findet sich ein unverkennbarer Anklang an das Buch der Weisheit und den Hebräerbrief, wiederum ein Beweis für die Abfassung der Schriften im Apostolischen Jahrhundert. So die Anrede *παῖς*, puer. Das Buch der Weisheit setzt diese Bezeichnung ganz gewöhnlich für einen Diener Gottes. Es dürfte hier wohl der gemeinsame Einflufs der alten Alexandrinischen Schule vor Pantänus mafsgebend sein, zumal St. Dionysius auch die Schrifttexte nur nach der Septuaginta anführt und dem platonischen System folgt. — Die hl. Schriften nennt er, wie die Apostel selbstes thun (vgl. Koch, S. 39), *τὰ λόγια*. Der hl. Irenäus spricht (Prooem. adv. haer.) von *„τὰ λόγια Κυρίου"*. Klemens von Alexandrien (Strom. l. 2. c. 10) nennt die hl. Schrift kurz *„λόγιον"*. Theologen nennt der Areopagite die Apostel; Theologie die Glaubenswissenschaft, göttliche Wissenschaft im Gegensatze zur rein menschlichen, philosophischen Wissenschaft, z. B. DN. 2, 2; 3, 3. Die Neuplatoniker lernten in seiner Schule diese Ausdrücke. So z. B. Porphyrius (Koch, S. 40). „Es ist bekannt, dafs er ein Buch verfafste *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*, in welchem er den Heiden eine Bibel in die Hand geben und eine auf göttlicher Auktorität basierende Lehre verschaffen wollte. Er suchte auf diese Weise die heidnische Religion nach christlichem Muster (! offenbar die Areopagitica !) zu restaurieren und zwar auf dem Gebiete des Dogmas, wie später Julian der Apostat auf dem der Disciplin und Sitte." Noch auffallender thut dies Proklus (a. O. S. 41 ff.). Ihm sind allerdings die Theologen: Homer, Hesiod, Orpheus etc., die Theologie deren Schriften (a. O. S. 42). Und doch hat er vieles auch aus den hl. Schriften und den hl. Vätern, besonders auch aus dem Areopagiten. „Hier haben wir eine interessante Wechselwirkung zwischen Griechentum und Christentum. Der Neuplatonismus erkennt als das Geheimnis des machtvollen Einflusses der christlichen Religion die göttliche Auktorität beanspruchenden heiligen Schriften, welche gegenüber den tausenderlei Ansichten der Philosophenschule eine feste Grundlage bilden zur Forschung über Gott und göttliche Dinge (! wie thatsächlich beim Areopagiten !), Schriften, welche metaphysische, physische und ethische Rätsel auktoritativ lösen. Um also das Heidentum neu zu beleben und dem Christentum gegenüber konkurrenzfähig zu machen, sucht auch er eine auf göttlicher Auktorität beruhende Lehre, er findet sie in den Orakelsprüchen und den Lehren der altehrwürdigen Theologen (! er meint wenigstens; eine wahrhaft göttliche Lehre findet man nicht auf rein menschliche, rein natürliche

Weise; da braucht es der göttlichen Offenbarung!). Wo sie ihn im Stiche lassen, nimmt er zu künstlicher Exegese und weitgehender Allegorie seine Zuflucht und trägt die Lehren hinein (!!), die er darin finden und als göttliche Wahrheiten ins Feld führen will; es sind Lehren, die an transcendentalem Charakter und mystischer Abstraktion nichts zu wünschen übrig lassen, die Ascese heischten und *σωτηρία* versprechen (! aber das Gegenteil von Heil und Rettung brachten! leere Worte! eitler Schein!). Der Coup hatte Erfolg (! so wird also doch die Täuschung durch die Neuplatoniker von den Gegnern zugegeben! diese Fälschung ist offenbar! die hl. Väter haben also recht!) und viele achtbare und erlösungsbedürftige Geister liefsen sich gefangen nehmen (! sich täuschen !), sie fanden Befriedigung und Kraft zu sittlicher Lebenshaltung (!? alles rein aus sich heraus !?). Nun macht der Christ (!? Dionysius ?!) Anleihe beim Neuplatonismus: er holt bei ihm die göttlichen Emanationen, die durch alle Wesen hindurch strömenden Lichtflüsse, die straffe und alles beherrschende dreiteilige Gliederung, die Abstrakta, Negationen, Steigerungen, er erschrickt nicht an dem pantheistischen Klange des ganzen Systems, wenn er ihn auch stark zu dämpfen (!!) bestrebt ist, und er findet alle diese Lehren dank seiner mystisch-allegorischen Exegese (!?) — in der heiligen Schrift (!? also das von Gott geoffenbarte Heidentum !?). Wer daher der Schrift widerstreitet, ist auch fern von seiner Philosophie und wem nichts liegt an der Theosophie aus den Logien (*τῆς ἐκ τῶν λογίων ϑεοσοφίας*), den will er auch nicht zum theologischen Verständnis führen (DN. 2, 2)", (a. O. S. 43 f.).

Abgesehen davon, dafs der Verfasser der Areopagitica, der grofse hl. Dionysius, der Bekehrte des hl. Apostels Paulus, viel vor dem Neuplatonismus lebte, widerspricht auch der Inhalt dieser Schriften durchaus den Lehren des Neuplatonismus. Seine höchste Leistung war die mafsloseste Selbstüberhebung des Menschen und der Versuch, Gott durch menschliche Kraft zum Menschen herabzuziehen. Er will uns helfen, indem er uns anweist, aus eigener Kraft zu übermenschlicher Höhe, zu Gott, ja über Gott hinaufzusteigen. Er hat durchaus kein Verständnis für das Höchste in unserer Religion, für die übernatürliche Erhebung des Menschen zu Gott durch die gnädige, ganz unverdiente Herablassung Gottes zum Menschen. So fremd also steht das Christentum der Denkweise des rein irdischen Menschen gegenüber, dafs dieser sogar nach der Offenbarung durch den Sohn Gottes nicht fafst, was vom Geiste Gottes stammt (1. Kor. 2, 14). Die Neuplatoniker schöpften ihre Wissenschaft aus Plato und

Philo, aus den hermetischen und orphischen Schriften, benutzten jedoch auch eifrig die hl. Schriften und die hl. Väter, um die neue christliche Religion mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Wie ein gewifs unverdächtiger Zeuge, der Christenfeind Porphyrius, gesteht, können sie sich den dem Geiste des Heidentums völlig fremden, durchaus neuen Ideen nicht mehr entziehen. Aber weil das rechte Verständnis fehlt, wenden sie dieselben oft ganz verkehrt und am unrechten Platze an (vgl. über Christentum und Neuplatonismus: Weifs, Apologie (3), III. Bd. 2. Vortrag; V. Bd. 1. Vortr. bes. S. 50--73).

Die Areopagitischen Schriften sollen vor allem von Proklus abhängig sein. Aber „in Proklus' Lehren sind Tiefsinn mit grenzenlosem Aberglauben, haarscharfe Dialektik mit unlogischer Verschwommenheit der Begriffe, gesunde Kritik mit naiver Glaubensseligkeit, mathematische Gedankenstrenge mit der Unvernunft eines wundersüchtigen Mysticismus zu einem unauflöslichen Knäuel in einander gewirrt" (!! treffend! a. O. S. 52, Note 3). Aus diesem „unauflöslichen Knäuel" nun soll der Verfasser der genannten Schriften, welche die hl. Kirche (Breviarium Romanum, 9. Oct. in fine lectionum 2. Nocturni) „libros admirabiles ac plane coelestes" nennt, seine wahrhaft göttliche Wissenschaft geschöpft haben. Die moderne Kritik vergifst hier aufser den hl. Schriften ganz auf die Werke: der Apostolischen Väter; der Apologeten und anderen Kirchenschriftsteller des 2. Jahrh.; der berühmten Lehrer an der Katechetenschule zu Alexandrien, insbes. des Klemens, Origenes, Dionysius d. Gr.; der hl. Väter des 4. u. 5. Jahrh.: Athanasius, Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz und von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Cyrill von Jerusalem und von Alexandrien, Ephräm von Syrien im Orient; Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus im Occident. Und diese klassischen Schätze echt christlicher Theologie sollten dem vermeintlichen Verfasser nicht genügt haben?! Bei seiner „dialektischen Fähigkeit und aufserordentlichen Belesenheit" (dies. Jahrb. XII, S. 491 unten) würde er sich doch sicherlich die Entwirrung des „unauflöslichen Knäuels" erspart haben. Umgekehrt aber legt gerade dies Proklische „unauflösliche Knäuel" Zeugnis und zwar unbestreitbares Zeugnis davon ab, dafs gerade Proklus am meisten von allen Neuplatonikern die Areopagitischen Schriften, ohne sie recht zu verstehen, ausgeschrieben hat, um endlich dem verhafsten Christentum den Todesstofs zu versetzen. Allerdings, das Gegenteil geschah wirklich. Des Proklus Gemengsel von Theosophie, Theurgie und Magie erbrachte vielmehr den schlagenden Beweis, dafs eine philosophische

absolute Religion die christliche Religion nicht ersetzen, überwinden und verdrängen kann. Wenn dann auch die Vergleichung der Areopagitischen Schriften mit den Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern und zwar schon mit den ältesten deutlich viele Ähnlichkeiten zeigt, so geht einfach daraus hervor, dafs auch diese bereits die genannten Schriften kannten und als solides Fundament bei Abfassung ihrer Werke benutzten. St. Dionysius Areopagita schöpfte eben seine „wunderbare und ganz himmlische" Weisheit aus der hl. Schrift selbst und aus dem von Gott den hl. Lehrern und Propheten (*θεόλογοι*) geoffenbarten Verständnis derselben. Die hl. Schrift allein für sich nennt er *λόγια*; die hl. Schrift zusammen mit ihrem vom hl. Geiste geoffenbarten Verständnisse dagegen nennt er *θεολογία* und die, welchen diese Offenbarung gemacht worden, *θεόλογοι*.

Die verschiedenen Ausdrücke für „Lehrer und Führer" und die diesbezüglichen näheren Bestimmungen sind ebenfalls sehr ähnlich, insbesondere bei Proklus und Dionysius (S. 49 ff.), aber daraus eine Abhängigkeit des letzteren vom ersteren abzuleiten, wäre doch wenigstens übereilt und willkürlich, zumal sich weitaus die meisten derartigen Ausdrücke auch bei vorproklischen Schriftstellern finden; so das Wort *καθηγεμών* als Führer. Der hl. Gregorius Thaumaturgus nennt beispielsweise seinen Lehrer Origenes in der Lobrede auf diesen *καθηγεμὼν φιλοσοφίας* (S. 50, Note 4). Die wenigen nur bei Dionysius und Proklus vorfindlichen Ausdrücke bestätigen bei der allgemeinen Tendenz des Proklus, das Christentum mit seinen eigenen Waffen zu schlagen, um so mehr dessen Abhängigkeit von Dionysius. Wenn dann der Areopagite in DN. 3, 2 mit sich selbst in Widerspruch geraten soll, so zeigt das eben, dafs er nicht recht verstanden wird (S. 55 f.). St. Thomas von Aquin hat in seinem Kommentar zu dieser Stelle durchaus keinen Widerspruch aufgezeichnet, findet vielmehr die dreifache Entschuldigung sehr am Platze. Das Buch von den göttlichen Namen ist nicht für „Neugetaufte", sondern für deren Lehrer, insbesondere für die Bischöfe geschrieben, ihnen die Unterweisung der Neuchristen und der Christgläubigen überhaupt zu erleichtern durch Darlegung des wissenschaftlichen Verständnisses der Glaubenslehre. Sagt der hl. Dionysius doch ausdrücklich an dieser Stelle: „Wir aber wollen denen, welche auf der gleichen Stufe geistiger Fassungskraft mit uns stehen, in einer verständlicheren Weise (als Hierotheus) die göttlichen Dinge erklären." Das 3. Kapitel schliefst dann mit den Worten: „Wir mafsen uns durchaus nicht an, etwas Neues vorzubringen, sondern wollen blofs durch mehr ins

einzelne gehende Bemerkungen über einzelne besondere Teile des hl. Wissens das, was Hierotheus kurz und höchst scharfsinnig gelehrt hat, dem Geiste zugänglicher und faſslicher machen.“ Die in DN. 4, 15—17 angeführten Worte des Hierotheus bilden einen sehr trefflichen Schluſs des über das Gute Gesagten und faſsten dasselbe nochmals kurz zusammen „sicut sanctum quoddam caput imponere sermoni de amore“ d. i. nach des Aquinaten Erklärung „sicut quaedam regula et quoddam principium ad confirmandum quae supra dicta sunt de amore“.

Mitten in die „schriftstellerischen Beziehungen formeller Art“ (1. Kap. a. O.) ist eingeschoben „die Vision des Karpus Ep. 8, 6“ (S. 18—27). Dieselbe findet sich im Briefe an Demophilus und „erinnert unwillkürlich an die Apokalypsenlitteratur (!?). Doch hatte eine Vergleichung mit den apokryphen Apokalypsen geringes Ergebnis (!) . . . Das Archetyp solcher Apokalypsen ist der Mythus vom Pamphylier Er, welchen uns Plato Rep. X, 614 sqq. berichtet, und aus ihm sind auch die Hauptzüge der Vision unseres Karpus entlehnt“ (!??). Visionen nun können kommen von Gott (wahrhaft übernatürliche), vom Teufel oder von überspannter Einbildungskraft. Die Vision des Karpus trägt alle Anzeichen einer wahrhaft übernatürlichen Wirkung an sich: „omnis arbor bona fructus bonos facit: mala autem arbor malos fructus facit, non potest arbor bona malos fructus facere; neque arbor mala bonos fructus facere: . . . igitur ex fructibus eorum cognoscetis eos“ (Matth. 7, 17 ff.). Wessen Geistes aber die proklischen Visionen, das wird uns leicht klar, wenn es unter anderm (S. 51 f.) heiſst: „Marinus, der Biograph des Proklus, erzählt uns die abenteuerlichsten Dinge über den Verkehr seines Meisters mit den Göttern: schon als Knabe hatte er eine Traumerscheinung der Athene, in einer Krankheit erschien ihm der Heildämon Telesphorus und machte ihn durch Berührung augenblicklich gesund. Später erschienen ihm wiederum Götter und gaben ihm Offenbarungen, namentlich Athene, Asklepius, die Gottheit von Adrotta, Pan, die Göttermutter. So bildeten sich in Schulkreisen über den Meister schon zu dessen Lebzeiten verschiedene Legenden; auch der obligate Lichtglanz, der während eines Vortrags das Haupt des Lehrers umflieſst, darf nicht fehlen. Das Auffallendste daran aber ist, daſs Proklus dies selbst glaubte.“ Nehmen wir dazu das früher schon über Proklus (von S. 52, insbes. Note 3) Vorgebrachte. Welch ein tiefer Unterschied zwischen der Vision des Karpus und diesen Götter- und Dämonerscheinungen des Proklus! Und trotzdem heiſst (S. 24) es: „Wir haben gefunden, daſs das Brevier des

Karpus ein Lesestück aus Plato bezw. Proklus enthalten haben mufs. Diese Beobachtung läfst uns in der dionysischen Schriftstellerei deutlich die Fiktion (!?) und die platonisch-neuplatonische Anleihe (!?) erkennen.“ Der wahre Sachverhalt ist jedoch durchaus umgekehrt: Wie schon Origenes gegen Celsus ausführt, fühlten die heidnischen Weltweisen gar wohl das Übergewicht der neuen christlichen Lehre, welche mit unwiderstehlicher Kraft die Welt ergriff. Dieser nun ein Gegengewicht entgegenzustellen, wurden die Lehren der alten Philosophen, insbesondere auch des Plato, im Sinne der neuen jüdischen und christlichen Ideen umgestaltet, deren Personen wurden in einem dichten Nebel von Mythen eingehüllt, in der offenbaren Absicht, so den Zauber zu zerstören, welcher die Lehren und die Person Christi umgab. Wie allgemein bekannt, hatte das Leben des Apollonius von Tyana aus der Feder des Philostratus keinen andern Zweck, als des Herrn Lehren und Wunder durch noch grofsartigere Worte und Thaten in Schatten zu stellen. Denselben Zweck verfolgt auch das Leben des Pythagoras von Jamblichus, sowie das Leben des Proklus von Marinus (vgl. Funk, K. G. (3) S. 45). Darnach ist leicht und deutlich zu erkennen, dafs Proklus beim Areopagiten Anleihe machte.

Mit der vom hl. Dionysius berichteten Vision des Karpus stimmt ganz auffallend die Erzählung beim Anachoreten Nilus, welcher um 430 auf dem Berge Sinai starb (S. 25 ff.). Auch Nilus mahnt den Bischof Olympius zu Sanftmut und Besonnenheit und erzählt ihm „kurz, um das Mafs eines Briefes nicht zu überschreiten“ (!!), die Vision des Karpus. Dafs diese „bei Dionysius detaillierter ausgemalt“ ist, kann keineswegs befremden; Nilus will ja eben kurz (!) berichten. Jeder unbefangene Leser wird daraus offenbar schliefsen, dafs Nilus damals den Brief des Areopagiten kannte, dafs es also mit der „Fiktion und der platonisch-neuplatonischen Anleihe in der dionysischen Schriftstellerei“ (!?) durchaus nichts ist. Die Werke des Areopagiten bestanden eben längst vor Proklus. Wie „der Visionär Karpus“ ist auch der Verfasser dieser Werke „Zeitgenosse der Apostel“, der vom Völkerapostel Bekehrte Dionysius Areopagita.

Das 2. Kapitel (S. 63 ff.) bringt die vermeintliche, aber unbeweisbare „Anlehnung an den Neuplatonismus in einzelnen philosophischen und theologischen Anschauungen“; ebenso unbeweisbar, wie der Anschlufs des „Dionysius in der schriftstellerischen Einkleidung und dem äufseren Aufbau seiner Werke an neuplatonische, speciell proklische Gepflogenheiten“, welchen die Ausführungen des 1. Kapitels gezeigt haben sollen (!?). Wie

wir bereits gehört, hielten bald nach dem Tode des Proklus zu Anfang des 6. Jahrhunderts alle urteilsfähigen Männer, recht- wie irrgläubige, einstimmig den Areopagiten selber für den Verfasser dieser Schriften. Allgemein wufste man, dafs dieselben von Anfang an hoch in Ehren gehalten worden waren, wie dies unter anderem auch daraus erhellt, dafs die Irrgläubigen, z. B. die Apollinaristen (Ende des 4. Jahrh.) und die Monophysiten (auf dem Religionsgespräche zu Konstantinopel 533), ihren Irrtum durch seine überaus hohe Auktorität decken wollten; ähnlich wie dafür ja auch stets die hl. Schrift dienen mufs. Die moderne Kritik wendet ein gegen die Echtheit des Briefes des hl. Dionysius von Alexandrien an Papst Sixtus II., es sei undenkbar, dafs ein Patriarch damals die Areopagitischen Schriften „gründlich kannte und wider ihre Gegner warm verteidigte, ohne dafs irgend eine Spur von diesen Vorgängen in der gleichzeitigen und unmittelbar folgenden Litteratur zurückblieb." Sollte sich wirklich keine solche Spur vorfinden, was zu beweisen wir dieser Kritik selbst überlassen, so wäre das ganz einfach aus dem damals noch bestehenden Gesetze des Stillschweigens zu erklären. Dieselbe Kritik aber mutet uns zu, auf ihre einfache Aussage und Annahme hin zu glauben, die erwähnten Schriften seien nicht, wie es damals allgemein hiefs, vom Areopagiten, sondern das Machwerk eines vom Neuplatoniker Proklus ganz und gar abhängigen angesehenen Bischofs aus Syrien (S. 258 ff.), „ohne dafs irgend eine Spur von diesen Vorgängen (von diesem Machwerk!) in der gleichzeitigen und unmittelbar folgenden Litteratur zurückblieb" (!!). Solch wunderbarer Erfolg der Forschung war der Kritik des 20. Jahrhunderts vorbehalten (!?). So wunderbar ist der Erfolg dieser Forschung, dafs wir auf denselben hin den historisch-kritischen Beweis vollständig für erbracht halten, unter allen Neuplatonikern habe Proklus die Areopagitischen Schriften am stärksten ausgenützt. Die noch folgenden Bemerkungen werden diese auffallende Abhängigkeit nur noch mehr beleuchten.

Das DN. 4, 7 über die Schönheit Gesagte hat grofse Ähnlichkeit mit der Ausführung Platos (S. 63 ff.). Keineswegs kann uns das befremden; denn der Areopagite beherrschte völlig die platonische Philosophie, wufste aber stets das Wahre vom etwa Irrigen wohl zu unterscheiden und gegebenenfalls diese Philosophie auch durch die aristotelische zu verbessern. Letzteres zeigt sich auch hier am Schlusse dieser Stelle, woselbst von der materia prima gesagt wird, dafs sie teilnimmt am Schönen und Guten (vgl. dies. Jahrb. XV, S. 153 f.). „Auch der Pädagogus

des Klemens von Alexandrien gibt in der Einleitung zum 3. Buche Belehrungen, ‚über die wahre Schönheit‘, die aber von D. nicht berücksichtigt wurden“ (! S. 65, Note 1), weil Klemens eben später lebte. Übrigens zeigt sich gerade bei Klemens vielfach grofse Ähnlichkeit mit dem Areopagiten, wie schon früher gesagt, so z. B. in der Lehre von der wahren γνῶσις (vgl. Ernesti: Die Ethik des Klemens v. Alex. Paderborn 1900, Schöningh). Wieder soll D. auch in seiner näheren Ausführung von Proklus abhängig sein. „Die Vermittlung von Plato über Plotin zu D. bildet Proklus . . . D. transponiert das, was Pr. von der Wirkung der Schönheit in der Welt der Götter aussagt, auf ihre Wirkung im Weltall überhaupt.“ — Betreffs der „Liebe“ (S. 66 ff.), deren Gegenstand das Schöne und Gute, „beruft sich D. für den Gebrauch des Wortes ἔρως, wie schon Origenes, auf den hl. Ignatius . . . und auf die heilige Schrift selbst,“ ganz im Gegensatze zu Proklus!! Origenes jedoch folgt darin dem Areopagiten. „So evident diese Anlehnung des D. an Pr. ist, so unglücklich ist sie“ (!?); weil eben D. bei Voraussetzung dieser Anlehnung überhaupt unverständlich ist. Dafs D. so eingehend „die Frage nach dem Bösen“ (S. 72) behandelt, spricht für das Apostolische Jahrhundert als Zeit der Abfassung seiner Schriften. Denn (Funk a. O. S. 69 ff.) „den Ausgangspunkt des Gnosticismus bildet die Frage nach dem Ursprung des Bösen . . . . Die Anfänge der Denkweise liegen bereits bei Simon Magus und Cerinth vor.“ Grade nun gegen diesen Simon, den Vater aller Irrlehren, schrieb der Areopagite. Darum ist auch so gründlich die Behandlung der materia prima, in platonisch-aristotelischem Sinne (vgl. dies. Jahrbuch XV, S. 151 ff.).

Anfangs des 6. Jahrhunderts gilt im Orient allgemein von alters her der Areopagite als eigentlicher Verfasser dieser Schriften. Allgemein glaubte man damals und zwar wiederum von alters her, dafs die dort alsZeitgenossen genannten Männer die betreffenden Apostel und Apostelschüler seien. Zudem erwähnt Dionysius auch den Simon Magus und dessen Lehre sowie den Elymas als einen „Weisen“ vor der Welt. Solche Namen konnte schlechterdings niemand anführen, der nicht im Apostolischen Jahrhundert lebte. Selbst eine Meinung des Philosophen Klemens wird als eine der Erklärung bedürftige hingestellt. Aber nirgendwo findet sich in diesen Werken auch nur die leiseste Spur von einem Namen späterer Irrlehrer oder Väter oder Kirchenschriftsteller trotz seiner nachgerühmten „aufserordentlichen Belesenheit“. Abgesehen von den Namen aller

Neuplatoniker wird nicht einmal der glänzende Vertreter der christlichen spekulativen Wissenschaft, Origenes, genannt. Nirgends findet sich da eine Richtigstellung der einen oder andern irrigen Ansicht des Origenes, obwohl sich so oft die beste Gelegenheit dazu geboten hätte! Alles offenbar Beweis dafür, dafs die Dionysischen Schriften nur ins Apostolische Jahrhundert passen. In diesen Schriften findet sich die Stelle „Meine Liebe ist gekreuzigt" aus dem Briefe des hl. Ignatius ad Romanos, dagegen im Briefe des letztern ad Trallianos die Stelle *„τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς Ἀγγελικὰς τάξεις"* aus der coelestis hierarchia c. 6 (vgl. dazu DN. 12). Sehr leicht ist diese Übereinstimmung dahin zu erklären, dafs beide Stellen Worte der Apostel sind oder herrühren von einem Briefwechsel zwischen St. Dionysius und St. Jgnatius oder von einem beiderseitigen mündlichen Gedankenaustausch.

Was Proklus und Dionysius über: „die Erkenntnis Gottes und der Engel" (S. 72 ff.), „Gottes Wirksamkeit und Vorsehung" (S. 74 ff.), „die göttliche Gerechtigkeit" (S. 86 ff.) bringen, zeigt gleichfalls deutlich die Abhängigkeit des Proklus vom Areopagiten in der ergiebigsten Ausbeutung der Schriften des letzteren. Da tritt gerade greifbar hervor die unanfechtbare Wahrheit der Worte des Marsilius Ficinus: „Was diese Philosophen Erhabenes gesagt haben über das göttliche Sein, über die Engel u. s. w., das haben sie aus diesen Quellen (aus Johannes, Paulus, Hierotheus und Dionysius Areopagita) geschöpft." Wer die Zeiten des früheren, unverfälschten Heidentums kennt, der bedarf keines Beweises dafür, dafs sich hier Einflüsse geltend machen, welche durchaus nicht aus der alten Welt herrühren. Beispielsweise redet Plato zwar von einem höchsten Weltbaumeister und von Dämonen; aber an Engel und Erzengel, deren Ordnungen und Obliegenheiten, an irgend welche geheimnisvolle Dreifaltigkeit und dgl. Dinge mehr, über welche die Neuplatoniker tiefspekulative Erörterungen anstellen, an solche Dinge hat dieser Schüler Meister nicht einmal im Traume gedacht (vgl. Weifs, Apologie III. a. O.; St. Irenaei c. Haer.-edit. Migne-Dissertatio I. praevia, art. 1, nrr. 29 ff.). Des Proklus „offene Diskrepanz vom christlichen Gottes- und Vorsehungsbegriff" wird zugegeben (S. 77), aber trotzdem „wird die Erhabenheit und Reinheit der göttlichen Ursache von Pr. und D. mit denselben Termini charakterisiert" (!! S. 81). Offenbar sucht Proklus durch Entlehnung der Dionysischen Terminologie seinen Pantheismus möglichst zu verbergen und so zu täuschen, ihm unter christlich-unschuldiger Maske Eingang zu verschaffen!

Die Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit (DN. 8) soll erst recht verständlich werden, wenn wir des Proklus Traktat de decem dubitationibus circa providentiam heranziehen (!?). Von der göttlichen Vorsehung hat der Areopagite bei der Lehre vom Übel (a. O. 4) gehandelt. Hier handelt er ganz klar (siehe den Kommentar des Aquinaten zu dieser Stelle) zunächst vom Wesen der göttlichen Gerechtigkeit, und im Anschlusse daran werden zwei diesbezügliche Bedenken gelöst; dann ist die Rede von den Wirkungen der göttlichen Gerechtigkeit: de salvatione, de liberatione, de inaequalitate. Das zweite Bedenken bezieht sich auf die Trübsal der Heiligen. Gott läfst deren Verfolgung zu als deren Bestem dienlich. „Die Gott lieb hat, die züchtigt er." Die Antwort des Proklus (S. 88 ff.) auf die Frage, wie sich die Thatsache der vielfachen Ungleichheit und Inkonvenienz menschlicher Verhältnisse mit der Vorsehung vertrage, betrifft einen ganz andern Gegenstand. Der Areopagite handelt hier so recht christlich von der Lehre des Kreuzes, für deren Weisheit die Heiden kein Verständnis, welchen sie vielmehr als Thorheit erscheint. Gewifs specifisch Christliches genug! „Denen, die Gott lieben, gereichen alle Dinge zum Besten!" „Beati, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam: quoniam ipsorum est regnum coelorum. Beati estis cum maledixerint vobis, et persecuti vos fuerint, et dixerint omne malum adversum vos mentientes, propter me: gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in coelis." (Matth. 5, 10 sqq.).

(Forts. folgt.)

ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.

Von Dr. M. GLOSSNER.

1. Dr. E. Fr. Wyneken, Das Ding an sich und das Naturgesetz der Seele. Heidelberg, Winter. 1901. 2. Dr. E. L. Fischer, F. Nietzsche, der Antichrist in der neuesten Philosophie. Regensburg, vorm. Manz. 1901. 3. Dr. St. Schindele, Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne. München, Kastner u. Lossen. 1900. 4. Derselbe, Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein. München, ebd. 1900. 5. Dr. A. Lichtenstein, Lotze und Wundt, eine vergleichende philosophische Studie (XIV. Bd. der Berner Studien z. Phil. u. ihrer Gesch.). Bern, Sturzenegger. 1900. 6. E. v. Hartmann, Die moderne Psychologie. Leipzig, Haacke. 1901.

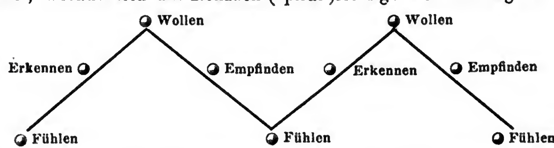
Als „eine neue Erkenntnistheorie" kündigt sich die an erster Stelle genannte Schrift von Wyneken über „Das Ding an sich und das Naturgesetz der Seele" an. Diese neue Erkenntnistheorie geht darin über Kant hinaus, dafs sie die von Kant selbst heimlich gehegte Ansicht, das Ding an sich sei „Seele", Seelenmonade durch das vom Vf. „entdeckte" Grundgesetz der Seele, das eine Reihe von Thatsachen und Erscheinungen auf überraschende Weise erkläre, zu wissenschaftlicher Gewifsheit erhebe. Jenes Grundgesetz mache vor allem begreiflich, wie das, was nach innen psychisch, als Empfinden, Fühlen u. s. w. erscheine, in unserer Anschauung als physisches Phänomen, als im Raum ausgebreiteter Körper, örtliche Bewegung, Anziehung und Abstofsung u. s. w. sich darstelle. „Wenn es uns gelänge, bemerkt der Vf., die elementarsten äufseren, objektiven gegenseitigen Verhältnisse zweier Monaden und ebenso die elementarsten inneren, subjektiven, also einseitigen Bewufstseinsvorgänge festzustellen, so wäre der Zweck erreicht, falls sich dann herausstellte, dafs die ersteren auf die natürlichste und einfachste Weise die letzteren erklärten, und zwar, indem sie diese Vorgänge als identische, also den einzelnen Vorgang nur als Einen, aber von zwei Seiten betrachteten nachweisen." Diesen Nachweis glaubt der Vf. vor 30 Jahren geführt zu haben, „ohne dafs er von irgend jemandem verstanden" wurde". (S. 167.)

Ob er nunmehr verstanden werde, können wir nicht wissen; wohl aber glauben wir, zeigen zu können, dafs die Annahme

die einfachsten objektiven Verhältnisse zweier Monaden (Anziehung und Gleichgewicht) vermöchten die elementarsten psychischen Erscheinungen zu erklären, ja es handle sich nur um identische, zwei Seiten darbietende Vorgänge, auf Täuschung beruhe und nur durch vage Analogieen und bildliche Ausdrücke, wie „Überwältigen“, „Überwältigtwerden“ u. dgl. einen gewissen Schein von Wahrheit sich zu verschaffen suche.

Nachdem Abstofsung als unvollkommene Anziehung erklärt worden, diese aber nach ihrer aktiven Seite als ein Überwältigen und nach der passiven als ein Überwältigtwerden, wird als feststehend behauptet, dafs zwischen dem Überwältigtwerden und dem Überwältigen das Gleichgewicht in der Mitte stehen müsse. So ergebe sich „mit der Notwendigkeit einer Reihenfolge gleich ein Gesetz, nämlich der Bewufstseinsfolgen, sagen wir kurz das Naturgesetz der Seele“. (S. 193.)

Das Überwältigtwerden wird von der Seele als Fühlen „erlebt“, woran sich in gesetzmäfsiger Folge das Erkennen als das Gleichgewicht, und an dieses wieder das Wollen als Überwältigen anschliefst. Von da geht der Prozefs wieder abwärts, woraus sich das zickzack-(spiral-)förmige Schema ergibt:



Wir wollen nicht verschweigen, dafs der Vf. den äufseren Vorgang keineswegs als ein Erstes, den inneren Verursachendes betrachtet wissen will. Er bemerkt ausdrücklich: „Wenn wir in unserer Darstellung von den äufseren Vorgängen ausgehen, so war das eben nur ein Vorher der Darstellung; denn da das Eine immer nur die Kehrseite des Andern ist, so ist hier überhaupt die Kategorie der Ursache nicht mehr anwendbar“ (S. 191 f.). Eine andere Frage ist freilich die, ob da, wo nur Seelen existieren, eine solche zweifache Anschauungsweise überhaupt denkbar sei.

Wie beweist nun aber der Vf. seinen Panpsychismus? Wie die folgenden Äufserungen zeigen, bewegt sich seine Argumentation in einem augenfälligen Zirkel. „Wie liefs es sich nun darthun, dafs die objektive Welt aus Seelen bestehe? Falls sich die Identität der äufseren und inneren Vorgänge in irgend einem Falle nachweisen liefse, so dafs also dieselben

Vorgänge nach der objektiven, wie subjektiven Seite zugleich erkennbar gemacht würden, so wäre damit s. z. s. das Ding an sich festgelegt, und zwar als eine Seele, welche äufsere bezw. objektive Lagen innerlich bezw. subjektiv erlebte. Und diesen Beweis haben wir geführt, allerdings unter Zuhilfenahme einer weiteren Hypothese (!), aber einer solchen, die als durchaus denknotwendig (?) sich ergab. Eingestandenermafsen setzten wir mit der Seelenmonade als erster Hypothese ein, auf die uns übrigens die Deduktionen Kants, wie der Naturwissenschaften, wie auch der Begriff des Seins in zwingender Weise geführt hatten. Und zu dieser Hypothese gehörte weiter die zwingende Annahme, dafs, wenn diese Welt aus Seelenmonaden bestehend angenommen werden solle, dieser Weltzusammenhang als steter Wechsel im Beharrlichen der Erscheinung nur zu erklären sei durch eine gegenseitige Einwirkung der Monaden aufeinander als Kräfte, jedoch unter Annahme einer Erschöpfung der Kraft in der Einwirkung, die den Wechsel möglich mache. Und hier nun nehmen wir — dem Vorbild der Naturwissenschaften folgend — die weitere Hypothese (!) zu Hilfe, indem wir uns den denkbar einfachsten Fall solcher Einwirkung seitens zweier Monaden aufeinander, der an sich also nicht aufzeigbar ist, vorstellten. Es ergab sich dann für jede der beiden Monaden die dreifache Möglichkeit des Überwältigtwerdens, des Überwältigens und des Gleichgewichts. Die Frage war: Wie werden diese objektiven Lagen von der Einzelmonade subjektiv erlebt? Hier kam uns zunächst die rein empirische (!) und daher völlig vorurteilsfreie Psychologie entgegen, welche schon längst, unter so gut wie allgemeiner Anerkennung (?), alle Seelenäufserungen auf drei als die letzten zurückgeführt hatte: Erkennen, Fühlen und Wollen. Eine einfache (!) Betrachtung ergab nun, dafs sich dann das Fühlen als ein Überwältigtwerden, das Wollen als ein Überwältigen und das Erkennen als ein Auseinanderhalten (!) darstellte, und noch genauer gefafst, da wir im Wollen als Kraft die freie Grundkraft erkannten, das Fühlen als überwältigter Wille, das Wollen als Wille im besonderen Sinne und das Erkennen als Gleichgewicht des Willens.“ (S. 190.)

Den luftigen Grund sowohl für das entdeckte Ding an sich als auch für das vorgebliche Gesetz der Seele bildet sonach ein wildes Wirrsal von Hypothesen, und die ganze „Beweisführung“ läuft darauf hinaus: dafs, wenn das Ding an sich Seele ist, die physischen Phänomene als Fühlen u.s.w. erlebt werden müssen; dafs aber das Ding an sich Seele ist, kann wieder nur

angenommen werden, wenn in den psychischen Phänomenen die physischen erlebt werden. Und was soll man dazu sagen, dafs der Wille, der wesentlich ein „Überwältigen“ ist, bereits im Fühlen steckt, hier aber überwältigt wird, und gar erst zu der völlig willkürlichen und sinnlosen Behauptung, das Erkennen sei Wollen im Gleichgewichte? Fürwahr, wenn das „deutsche“ Wissenschaft sein soll, so ist es mit dieser weit gekommen! Wie hoch steht im Vergleiche mit solchen Weisheitsblüten der Hegelsche Rationalismus, der doch wenigstens das Erkennen Erkennen sein läfst und die sekundäre Natur des Wollens zur Geltung bringt, so sehr er auch durch die Hypostasierung des Gedankens und die Ableitung des konkreten, lebendigen Geistes aus einem dialektischen Prozesse desselben mit einem gesunden Denken in Widerspruch tritt.

Einen Anhaltspunkt für seinen Panpsychismus und Pantheletismus sucht der Vf. in der neuerdings an Stelle der bisherigen atomistischen Auffassung des Stoffes getretenen Energetik. Diese Wendung bezeichnet jedoch nur eine Einseitigkeit in anderer, entgegengesetzter Richtung, die wissenschaftlich ebensowenig befriedigt als die Atomistik. Denn aus Monaden oder aus Kräften läfst sich die körperliche, materielle Welt schlechterdings nicht erklären; selbst der Schein einer Ausdehnung bliebe unerklärbar. Wenn sich der Vf. auf die Unmöglichkeit einer ins Unendliche gehenden Teilbarkeit des Stoffes beruft, der man nur entgehe durch Annahme ausdehnungsloser, unteilbarer Elemente, also von Monaden, so übersieht er, dafs die reale Ausdehnung der Körper nicht jene reine, abstrakte, mit der es der Mathematiker zu thun hat, sondern eben reale, d. h. Ausdehnung einer Substanz ist, die der unendlichen, in der mathematischen Ausdehnung ohne Widerspruch denkbaren Teilbarkeit einen Widerstand entgegensetzt, da ihr aufser der Ausdehnung und Quantität auch eine bestimmte Wesensqualität oder Formbestimmtheit zukommt. Läfst die Atomistik die Stofflichkeit und Körperlichkeit unbegriffen, indem sie dieselbe einfach im Atom bereits voraussetzt, so hebt der Dynamismus oder die energetische Theorie die Körperlichkeit auf und behandelt sie wie einen Schein. Monaden, Seelen (!), Willensakte (!) sollen für die äufsere Anschauung als Körper sich darstellen. Wie kommt es da aber, wird man fragen müssen, überhaupt zu einer äufseren Anschauung? Die äufsere Anschauung ist eine sinnliche, durch Organe vermittelte. Um also psychische Vorgänge als materielle, physisch anzuschauen, müssen für die anschauende Seele körperliche Organe angenommen werden, d. h.

man ist genötigt, das zu Erklärende, die Materialität und Körperlichkeit im Anschauenden vorauszusetzen. Aller Erfahrung aber widerspricht es, wenn behauptet wird, dafs der physische Vorgang, z. B. die Bewegung des Armes nicht die Wirkung des Willensaktes als der Ursache, sondern nur die andere, äufsere Seite desselben Vorgangs sei, da in diesem Falle der Willensakt nie ohne die entsprechende Bewegung sein könnte, während thatsächlich sein Erfolg von der Disposition des körperlichen Organs abhängig ist. In dieser Auffassung des Dinges an sich, derzufolge überall nur Seelen sind, kommt, wie der skeptische Ausgang der Untersuchungen des Vfs. beweist, gerade die Seele nicht zu ihrem Rechte. „Es fühlt der Mensch, wie die Welt, die er zu überwältigen gedachte, ihn überwältigen wird, und er gedenkt der Zeiten seiner Kindheit, seiner Jugend, seines reifen Alters bei allem, was er thut, um sich einzugestehen: Es ist alles eitel, denn du bist vergänglich! Aber ob dies das letzte Wort ist? Es gibt Greise, die ohne Resignation resignieren, ohne Schmerz verzichten, die da behaupten, es erfahren zu haben, dafs je mehr das eigene Leben abnehme, ein höheres Leben in ihnen Kraft gewinne, dafs sie sich überwältigt fühlen vom Leben und nicht vom Sterben, dafs deshalb auch das Begehren bleibe, als Weissagung von einem andern Dasein, mit neugeartetem Fühlen ungeahnter Eindrücke, mit andersartigem Erkennen, mit für uns undenkbarem Wollen und Handeln und mit unaussprechlichem Empfinden, das immerdar in ewigen Frieden der Überwältigung durch das Allwaltende ausmünde. Wer will solche Ahnungen deuten? Gibt es ein Walten vom „Gesetz der Erhaltung der Kraft“ auch über den Tod hinaus? Soviel ist sicher: Das Leben endigt mit einem grofsen Fragezeichen, ja mit einer ganz bestimmten Frage. Denn wenn eine ganze Reihe von mehr oder weniger wichtigen und bedeutsamen Wozu? sein Mannesalter bestimmte, so erhebt sich mit dem beginnenden Greisenalter immer gewaltiger die Schlufsfrage: Wozu das Ganze? und eindringlicher noch aus ihr die andere: Wozu eigentlich du selbst? — — Ob Antwort auf diese Fragen möglich ist? Jedenfalls wird es davon abhängen, ob das Leben mit dem Schrei der Verzweiflung abschliefst, oder in die gesicherte Stille versöhnenden Friedens ausklingt.“ (S. 445 f.)

Der Panpsychismus weifs auf diese Fragen keine Antwort zu geben und beweist damit, dafs er für Wissenschaft und Leben so ohnmächtig ist, wie sein Widerspiel, die Atomistik. Gewifs sind blofse Ahnungen, flüchtige Gefühle, die unter dem Druck des schwindenden Sinnenlebens wie ein schwaches Rohr zusammen-

brechen, kein Ersatz für eine wissenschaftliche Lösung, die der Vf. selbst mit Recht über den empirischen Zusammenhang hinaus in der Verkettung von Grund und Folge, d. h. im Wesen und der Natur der Dinge sucht. Sollte sich nicht aus dem wahren Seelenbegriff die gesuchte Lösung ergeben? Wie viel treffender hat doch die wahre Natur der Seele jener Philosoph erkannt, der sie als Grund des Lebens definierte, als ein Prinzip, das selbst nicht altert, so dafs der Greis mit der Kraft des Jünglings sehen würde, falls ihm ein „so beschaffenes" Auge zu Gebote stünde — *εἰ γὰρ λάβοι ὁ πρεσβύτης ὄμμα τοιονδί, βλέποι ἂν ὥσπερ καὶ ὁ νέος, ὥστε τὸ γῆρας οὐ τῷ τὴν ψυχήν τι πεπονθέναι, ἀλλ' ἐν ᾧ, καθάπερ ἐν μέθαις καὶ νόσοις* (De An. I, 4. 408b 20—24).

Wir sahen, dafs schon im unorganischen Körper aufser dem materiellen Konstitutiv, kraft dessen er ausgedehnt und teilbar ist, ein Formprincip, Grund seiner Einheit und seiner Qualitäten, durch das er der unendlichen Teilbarkeit des mathematischen Körpers Widerstand entgegensetzt, angenommen werden mufs. Noch mehr gilt dies vom organischen Körper, an welchem das Formprincip Lebensgrund, Seele ist. Im Bereiche des Organischen aber zeigt sich uns eine Stufenleiter, die durch fortschreitende Erhebung des Lebensprincips über die Befangenheit und Versenktheit in den Stoff sich kennzeichnet. Vollständig ist diese Erhebung in der Fähigkeit der Menschenseele, auf die auch der Vf. mit Recht z. B. in der Erklärung der Sprache hohes Gewicht legt, auf sich selbst zu reflektieren, ihrer selbst bewufst zu sein. Dieselbe Erhebung über den Stoff und Freiheit von demselben gibt sich auch in der intellektuellen Vorstellung, überhaupt im Denken sowie in der Selbstbestimmung des Willens kund und beweist sonach die Geistigkeit der Menschenseele, aus der sich als weitere Konsequenz ihre Unsterblichkeit ergibt. Diese aus der Verbindung induktiver und deduktiver Methode, also auf dem als echt wissenschaftlich auch vom Vf. anerkannten Wege, gewonnenen Resultate bedeuten einen ganz anderen Ausblick in ein jenseitiges Gebiet, als die skeptische Frage, mit der wir den Vf. schliefsen hörten, und die in der That nicht anders wird lauten können, solange man einem Seelenbegriff huldigt, der die Möglichkeit offen läfst, dafs die Centralmonade eines Sokrates, eines Sophokles, eines Raphael oder Mozart nach der Lösung ihrer Verbindung mit einem Organismus, in welchem sie eine herrschende Rolle spielte, sich dazu verurteilt sieht, mit anderen Monaden, d. h. nach dem Vf. Seelen, sei es auch nur in der zusammen-

fassenden Anschauung einer glücklicheren Monade als Teil eines Sauer- oder Wasserstoff-, eines Schwefel- oder Silbermolekuls zu dienen, falls es ihr nicht etwa gelingt, im ewigen Kreislauf der Bewegung aufs neue eine centrale Stellung in einem Organismus einzunehmen.

Für die Ohnmacht, die der Panspychismus oder die Annahme einer doppelten Erscheinungsweise des Wollens, nach aufsen als einer ausgedehnten, nach innen als einer Bewufstseins-Welt, gerade in Bezug auf die wichtigsten Fragen der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele, sich selbst einzugestehen gezwungen ist, bieten die vorgeblichen Erklärungen gewisser Thatsachen, der „weiblichen" Seele, der Lebensalter u. dgl. durchaus keinen Ersatz, ja bei näherer Betrachtung lösen sich diese Erklärungen in täuschenden Schein auf. Die Existenz einer weiblichen Seele soll in dem vom Vf. entdeckten Naturgesetz der Seele ihre Erklärung finden. Diesem Gesetze zufolge nämlich gebe es einen doppelten Gleichgewichtspunkt im Leben der Seele, nämlich Erkennen und Empfinden (s. das obige Schema); infolgedessen sei auch ein zweifacher Schwerpunkt des Seelenlebens möglich, woraus sich der Unterschied der weiblichen Psyche, in der das Empfinden, von der männlichen, in welcher das Erkennen vorherrsche, ergebe (S. 354 ff.). Selbst wenn jene Annahme eines doppelten Gleichgewichtspunktes begründet wäre, so würde daraus nichts für den Unterschied einer weiblichen und männlichen Seele folgen; vielmehr würde sich in diesem Falle unterschiedslos, wie bei den Temperamenten, bald ein Vorwiegen des einen bald des anderen Schwerpunktes zeigen. Jene Voraussetzung aber ist nicht einzuräumen, da nicht abzusehen ist, warum gerade das Erkennen und das „Empfinden" als Gleichgewichtslagen gelten sollen. Zudem spricht der Vf. bald von einem Übergewicht des Fühlens, bald des Empfindens in der weiblichen Psyche, obgleich das Fühlen wesentlich ein Überwältigtwerden sein soll. Will man den bildlichen Ausdruck des Gleichgewichts auf seelische Erscheinungen anwenden, so hat auch der Wille sein Gleichgewicht, sobald er gewählt hat oder durch Erlangung des gewollten Gutes befriedigt ist. Die Eigenartigkeit des weiblichen Seelenlebens hat einfach ihren Grund in der Organisation und hat mit dem „Naturgesetz der Seele" nichts zu schaffen.

Ebenso wenig leistet dieses „Naturgesetz" für die Erklärung der Lebensalter. Das Kindesalter soll auf der Stufe des Fühlens, das Jünglingsalter auf der Stufe des Erkennens, das Mannesalter auf der des Wollens und das Greisenalter auf der des Empfindens

stehen, eine Charakteristik, die ein Korn Wahrheit hat, das aber keineswegs dem vom Vf. angenommenen Kreislauf von Überwältigtwerden (Fühlen) zu Überwältigtwerden (hier: im Tode) zu gute kommt. Wie künstlich die ganze Ableitung sich darstellt, beweist die nähere Erklärung der „Empfindung“, die das Greisenalter kennzeichnen soll. „Der Mensch gibt mehr und mehr, notgedrungen, das Kämpfen für seine Ideale, d. h. ihm lockend vorschwebende Ziele, bis zu einem gewissen Grade auf und resigniert. Das ist die natürliche Empfindung, welche das Greisenalter beherrscht. Er fühlt als Mensch, wie die Welt, die er zu überwältigen gedachte, ihn überwältigen wird, und er gedenkt der Zeiten seiner Kindheit, seiner Jugend, seines reifen Alters bei allem, was er thut, um sich einzugestehen: Es ist alles eitel, denn du bist vergänglich.“ (S. 445.) Dieser Auffassung des Greisenalters gegenüber ist entschieden zu betonen, dafs der dasselbe charakterisierende Verfall nicht die Seele an und für sich berührt und keineswegs auf einem „Naturgesetz der Seele“ beruht, sondern in der Abnahme der physischen Kräfte und der Abnützung der körperlichen Organe seinen Grund hat, weshalb auch aus diesen Erscheinungen nichts gegen die Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele gefolgert werden kann. Indes wie viele Greise bewahren die volle Frische und Kraft des Geistes, und wie zahlreich sind die Fälle, in welchen im Augenblicke des Todes (z. B. bei sog. Geisteskranken) das Bewufstsein in ungeahnter Klarheit aufflammt: gewifs kein Beweis dafür, dafs die Seele im Tode von der Welt (!) überwältigt wird.

Die künstliche Art, wie der Vf. Erzeugnisse der verschiedenen Künste, der Musik und Poesie, z. B. ein Lied Mignons (S. 394) nach seinem Schema der auf- und absteigenden Tonleiter vom Fühlen durch Erkennen zum Wollen und von da zurück durch das Empfinden zum Fühlen behandelt, erinnert an die pedantische Art und Weise, wie manche Anhänger der Herbart-Zillerschen Lehrmethode die sogenannten formalen Stufen bis auf die kleinste „methodische Einheit“ anwenden. Wissenschaftlicher Wert ist dem ganzen Verfahren umsoweniger beizumessen, als nicht abzusehen ist, warum vom Fühlen und nicht vom Empfinden ausgegangen wird, obgleich die für den Vf. mafsgebende „empirische“ Psychologie das „Empfinden“ im Sinne der Erfassung eines von aufsen (dem Dinge an sich) kommenden Eindrucks als Erstes setzt, das Fühlen aber als „Betonung“ der Empfindung fafst.

Da es die uns gesteckten Grenzen weit übersteigen hiefse,

wenn wir dem Vf. auf allen Gebieten der Applikation seines „Naturgesetzes der Seele“ folgen wollten, so möge zum Schlusse eine längere Stelle hier Raum finden, in welcher der Versuch gemacht ist, zu zeigen, dafs und warum in der objektiven Erkenntnis ein Universum von Seelen doch als eine körperliche, räumlich ausgedehnte Welt erscheinen müsse. Der Leser wird dadurch in den Stand gesetzt sein, selbständig zu beurteilen, ob es dem Vf. gelungen ist, seiner Auffassung vom Dinge an sich auch nur einen Schein von Wahrheit zu verleihen. Die Frage also ist: Wie kommt es, „dafs wir Seelen durch das Vorstellen in Materie verwandeln?“ (S. 157). „Um dies klar zu stellen, bedarf es einer weiteren Überlegung, nämlich dieser, dafs doch das unserer Seele zugeführte Aggregat von Eindrücken zu einer Einheit durch das zusammenfassende Sinnesorgan zunächst zu werden scheint. Allein das ist offenbar nur Schein; denn es ist doch weiter nichts als die Gleichzeitigkeit der Eindrücke, welche von unzähligen Monaden her mittelst der Vielheit von zu einem Nervenstrange verbundenen Primitivfasern dem Gehirn zugeleitet werden und notwendig als Vielheit auch an die Seele gelangen müssen, welche ihrerseits erst, durch ihre eigene unteilbare Einheit gezwungen, sie zur Einheit der Vorstellung mittelst eines „Aktus“ zu verbinden genötigt ist. Allein daraus ergibt sich nun das wichtigste Resultat, dafs also jede Monade der Aufsenwelt, noch dazu vermittelt, und zwar nicht nur durch den Organismus, sondern aufserdem z. B. beim Auge durch die Äther-, beim Ohre durch die Schallwellen, immer als für sich bestehende auch für sich zur Einwirkung auf die Centralmonade gelangt, dafs aber der letzteren die lebendigen gegenseitigen Beziehungen der in dem Aggregat verbundenen Monaden offenbar vorenthalten bleiben müssen, so dafs dadurch das Aggregat als solches tot erscheinen mufs und nur in der äufseren Bewegung, die wir als Ortsveränderung kennen, die gröberen mechanischen, wie chemischen Änderungen der gegenseitigen Beziehungen seitens der Monaden zu Tage treten läfst. Wäre es der Seele möglich, die gegenseitigen Beziehungen der Monaden in derselben Weise, wie die sie selbst betreffenden, zu erleben, so würde mit einem Schlage die „tote Materie“ für sie verschwunden sein.“ (S. 224 f.) Hier ist zwar behauptet, dafs das „Aggregat“ der Monaden als „tote Materie“ erscheinen müsse, aus begreiflichen Gründen; ein Beweis dafür ist nicht geführt und kann nicht geführt werden, da nun einmal Seelen, d. h. einfache, erkennende und wollende Substanzen, mögen sie unmittelbar oder

mittelbar (da alle Mittel, wie der Äther und die Organe ja doch wieder aus Seelen bestehen sollen) auf die menschliche Centralmonade einwirken, nun einmal schlechterdings nicht als tote Materie erscheinen, d. h. sich kundgeben können. Der Vf. wird daher die Körperwelt als Schein erklären müssen, ohne den Schein erklären zu können, wenn er nicht in die phantastischen Vorstellungen von einem unbegreiflichen Abfall der Ideen, resp. Seelen der Neuplatoniker, Gnostiker, des Origenes, Schellings zurückfallen will.

Als eine Ergänzung zu seinem bereits im Jahrbuch besprochenen „Triumph der christlichen Philosophie" bezeichnet Dr. E. L. Fischer seine Schrift: (2) Nietzsche, der Antichrist in der neuesten Philosophie. Wenn der ebenso reich begabte als unglückliche Verfasser des nach seiner eigenen Erklärung tiefsinnigsten Buches: „Also sprach Zarathustra" hier die Rolle des philosophischen Antichrists mit Vorzug spielt und als der „gröfste, der schärfste und zugleich der geistvollste antichristliche Philosoph, den es je gegeben hat", vorgeführt wird (S. V), so sind es doch mehr äufserliche Gesichtspunkte und das persönliche Temperament des „Philosophen", als seine „Philosophie" selbst, was in diesem Falle den Ausschlag gibt. Denn an Philosophen, wenn wir nicht von Systemen der Philosophie reden wollen, die in Bezug auf Antichristentum der Nietzscheschen die Wage zu halten vermögen, fehlt es wahrlich nicht. Wir hätten deshalb gewünscht, dafs der Vf. weniger den „Antichrist" Nietzsche, als seine antichristliche Philosophie im pragmatisch geschichtlichen Zusammenhang mit der gesamten neueren philosophischen Bewegung ins Auge gefafst hätte. Statt dessen glaubt derselbe, Nietzsches Weltanschauung in „systematischem Zusammenhang" (S. VI) dargestellt zu haben, obgleich ein solcher im Denken des modernen Zarathustra gar nicht besteht, wie wir zu zeigen hoffen, und worauf schon die aphoristische Form seiner Schriften hindeutet. Zwar wird vom Vf. richtig hervorgehoben, dafs N.s Bedeutung unter anderm darin liege, dafs er die äufsersten Konsequenzen des Subjektivismus und Individualismus gezogen. Um so mehr ist zu bedauern, dafs in der Darstellung und Kritik dieser Gesichtspunkt aufser acht geblieben ist, und ausschliefslich der Mangel an Beweisen und die zahlreichen Widersprüche hervorgehoben werden, während es von hohem Interesse gewesen wäre, die Fäden aufzuzeigen, die von Descartes und Kant zu Nietzsche, vom Apriorismus Kants und dem Wahrheitsbegriff dieses Philosophen oder der Annahme, dafs sich die Dinge nach dem Denken, nicht umgekehrt richten,

zu dem paradoxen: Nichts ist wahr, und vom autonomen kategorischen Imperativ zu dem ebenso paradoxen, aber der Leugnung der Wahrheit entsprechenden praktischen Grundsatz: „Alles ist erlaubt“ führen. Der Vf. bemerkt in dieser Beziehung: „Dazu kommt noch sein absoluter Subjektivismus oder, wie man heutzutage lieber sagt, Individualismus. Auch in dieser Beziehung ist er sehr beachtenswert: Denn er treibt den Individualismus, mit dem die moderne Zeit zunächst auf kirchlichem Gebiete in der Reformation und bald darauf in der Philosophie, nämlich durch Descartes, begonnen und den sie in den letzten Jahrhunderten immer weiter entwickelte und pflegte, wie kein anderer auf die höchste Spitze. Gilt ihm doch als oberste Losung: schrankenlose Freiheit und Kraftentfaltung des Individuums. Alle Schlagbäume, welche dieser Entfaltung im Wege stehen, sollen niedergerissen werden; alle bisherigen Moralgesetze, da sie dieser Losung widersprechen, sind ihm daher vom Übel. Das Moralische ist nach ihm das Böse, so dafs hier die Sache geradezu auf den Kopf gestellt wird. Nietzsche macht demnach den letzten Schritt und zieht die äufserste Konsequenz des modernen Subjektivismus oder Individualismus und ist deshalb auch von dieser Seite aus betrachtet von grofsem Interesse.“ (S. 6 f.)

In diesen an sich treffenden Bemerkungen ist nur die Gleichsetzung von Subjektivismus und Individualismus zu beanstanden. In dem Entwicklungsgang nämlich, den die neuere Philosophie genommen, tritt, wenn, wie im gegebenen Falle, die rationalistische Richtung in Betracht kommt, zunächst nicht das Individuum als der mafsgebende Faktor dem Objekte gegenüber, sondern das universelle Subjekt oder die menschliche Gattungsintelligenz, d. h. das menschliche Denken als solches in seinen allgemeinen und notwendigen Bestimmungen; der als substantielle Einheit gedachte Menschengeist wird als das für die Objektivität Mafs- und Gesetzgebende erklärt. Diese Auffassung ist es, die in den verschiedenen Formeln der rationalistischen Systeme, dem Kantschen Apriorismus und seiner Synthesis der reinen Apperception, dem Fichteschen absoluten Ich, der Schellingschen Identität des Idealen und Realen, endlich dem Hegelschen logischen Begriff ihren Ausdruck gefunden hat.

Die Einsicht, dafs in all diesen Systemen im Grunde ein Allgemeines, eine Abstraktion zum Princip des Realen und Wirklichen gemacht werde, konnte nicht verfehlen, sich Bahn zu brechen und zu jener Reaktion zu führen, der realistische

Systeme, wie die Herbarts, Schopenhauers, Feuerbachs, ihre Entstehung verdankten. Da das Allgemeine nur im Einzelnen, der Menschengeist nur in den individuellen Menschen existiert, so gelangte man zur Annahme, dafs das Allgemeine nichts, das Individuum alles sei. Das Mafs- und Normgebende in Bezug auf Wahrheit und Güte, im Theoretischen wie im Praktischen oder Ethischen ist folgerichtig nicht mehr die aprioristische, in allen Individuen gleiche, ihr Denken und Wollen beherrschende intellektuelle Organisation, sondern Anlage, Bedürfnis, Temperament des Individuums. Wahr ist jedem, was ihm wahr scheint, womit zwar nicht die allen gemeinsame „empirische Realität“ Kants, deren Nichtanerkennung seitens des Individuums den Wahnsinn kennzeichnet, geleugnet werden soll, wohl aber eine feste Ordnung, eine unveränderliche Natur der Dinge und folgerichtig ein für das Individuum normgebender sittlicher Mafsstab in Abrede gestellt wird.

Diesem Individualismus nun huldigt Nietzsche in den fortgeschritteneren Stadien seiner philosophischen Weltanschauung, die keineswegs das Resultat konsequenten, systematischen, sondern eines „schweifenden, phantasievollen“ Denkens ist (S. 16), eines Denkens, das sich überdies von dem Wechsel der den Zeitgeist bewegenden Ideen und Stimmungen abhängig erweist, so dafs, wie bereits bemerkt wurde, von einem inneren Zusammenhang und systematischen Entwicklungsgang im allgemeinen nicht die Rede sein kann. Ursprünglich abhängig von Schopenhauer, nimmt ihn später die darwinistische Lehre von der natürlichen Züchtung der Gattungen und Arten ein, von der er sich die höchste Vervollkommnung des Menschen, die Züchtung des „Übermenschen“ verspricht, um dann schliefslich, von der Unmöglichkeit einer ins Unendliche gehenden Entwicklung eines endlichen Princips überzeugt, in die längst veraltete Annahme einer Wiederkehr der Dinge zurückzufallen.

Bereits in der Schopenhauerschen Periode „zeigt sich sein Widerwille gegen die Ethik . . . das ‚du sollst‘, du ‚sollst nicht‘ ist ihm verhafst“ (S. 47). Charakteristisch überhaupt und für sein persönliches Verhältnis zu dem Frankfurter Philosophen insbesondere ist Nietzsches widersprechendes Urteil über ihn, indem er in Sch. zuerst „einen Philosophen von völliger intellektueller Rechtschaffenheit und ausgesuchter Aufrichtigkeit (!) erblickte“ (S. 69), nach einigen Jahren aber ihn einen alten pessimistischen Falschmünzer nannte, der es in nichts redlicher getrieben als seine berühmteren Zeitgenossen (S. 70). Sein

wechselndes Verhalten Richard Wagner gegenüber sei hier nur angedeutet (S. 70 ff.).

Was die Form seiner Darstellungsweise betrifft, nämlich den Aphorismus, so machte N. aus der Not eine Tugend: „In Wahrheit wurde ihm die aphoristische Darstellungsweise durch seinen leidenden Zustand gleichsam als Notwendigkeit auferlegt“ (S. 81). Von erschütternder Tragik, um nicht zu sagen grausamer Ironie wegen der Kontraste in Lehre und Schicksal ist der schliefsliche Ausgang dieses so vielversprechenden Wirkens und Lebens (S. 86 f.).

Auf das Lebens- und Charakterbild läfst unser Autor in dem zweiten umfassenderen Abschnitt die Darstellung der Weltanschauung N.s folgen. Als Haupttendenz seines Philosophierens, welche die zerstreuten Gedankenglieder einheitlich mit einander verbinde, wird das Streben nach einer höheren Kultur hingestellt, N. sei Kulturphilosoph (S. 92). Doch dürfte sich der Vf. kaum selbst verhehlen, dafs eine durchlaufende Tendenz noch keineswegs einen systematischen Entwicklungsgang beweise. In dieser ersten Phase huldigt N. jener ästhetischen Richtung, die der idealistische Pantheismus erzeugt hatte, um sich für den Verlust der objektiven Wahrheit durch die Pflege des schönen Scheines schadlos zu halten. In diesem Sinne sagt N.: „Nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt“ (S. 95).

Die an dem ästhetischen Pantheismus dieser ersten Phase des N.schen Philosophierens geübte Kritik des Vf.s besteht im wesentlichen in dem Hinweis auf den Mangel jedes Beweises für die fundamentale metaphysische Behauptung, dafs das „Ureine“ widerspruchsvoll und ewig leidend sei (S. 103). Wäre das Ureine widerspruchsvoll, wie könnte es existieren? Dann warum soll das Ureine ewig leidend, warum die von ihm produzierte Welt blofser Schein sein?

Dr. Fischer verlangt also von Nietzsche Beweise. Das heifst doch von einem modernen Philosophen etwas ganz Ungebührliches verlangen. Das Beweisen überlasse man den Scholastikern und Neuscholastikern. Schon der Begründer des subjektivistischen Rationalismus, Descartes, verbindet mit dem Beweisen einen andern als den schulmäfsig hergebrachten Sinn; es ist ihm eine methodische Darlegung des ursprünglich bereits gegebenen Vernunftgehaltes. Vollends tritt bei Kant an die Stelle des Beweisens das Konstruieren. Rein a priori konstruiert Fichte sowohl die Form als die Materie des Erkennens. Schelling „schiefst“ die Wahrheit aus der Pistole, Hegel hat seine eigene

dialektische Methode zum Hausgebrauch der Schule. Warum soll es also einem Nietsche nicht gestattet sein, sich ebenso seine Wahrheit zu konstruieren? Ferner, was das Ureine und seine Widersprüche sowie die Annahme einer Scheinwelt betrifft, so würde N. an seinen Kritiker die Gegenfrage stellen können, ob denn nicht auch der von ihm (Dr. Fischer) vertretene „relative Monismus“ zu denselben Konsequenzen eines widerspruchsvollen Ureinen und einer bloſsen Scheinwelt führe? Fischer gibt ausdrücklich zu, daſs die empirische Welt nicht absolute Realität besitze, sondern nur relative. Gut! Gibt es aber nicht Formen des Pantheismus, die der „empirischen Welt“ eine relative Realität zuschreiben, wie dies z. B. im Hegelschen System der Fall ist? Im Grunde aber ist in dem dynamistischen System Fischers selbst die „empirische Welt“, d. h. die im Raum ausgebreitete Körperwelt bloſser Schein, den im „Grundwesen“ identische Kräfte auf unbegreifliche Weise in der menschlichen Wahrnehmungserkenntnis hervorbringen. Was aber die weiteren Annahmen eines leidenden, visionären Gottes betrifft, so verlieren dieselben in einer monistischen Weltanschauung das Absurde, das ihnen für das gesunde Denken anhaftet, da jene jeder Art von willkürlicher Phantastik Thür und Thor öffnet. Wie will man also vom Standpunkt eines wenn auch nur relativen „Monismus“ das Ureine Nietzsches ernstlich und mit Erfolg widerlegen?

Den Übergang in die Periode des Freigeistes (S. 109 ff.) motiviert der Vf. mit den Worten: „Höher als das Gefühl steht der Verstand, steht der Geist, und am höchsten der freie Geist, der sich über alle bisher gehegten Ansichten und Lehren souverän erhebt und nur das annimmt, was ihm richtig erscheint“ (S. 109). Von einem philosophischen System, ja nur von einer durchdachten Weltanschauung kann in dieser Phase noch weniger als in der kunstphilosophischen die Rede sein. Es ist dies nackte Negation. Nur durch die darwinistische Transformationstheorie kommt ein positives Element in die gähnende Leere, das sich zur Prophetie des Übermenschen der Zarathustraperiode entwickelt. Im einzelnen verdient die mit Recht vom Vf. zutreffend genannte Kritik N.s am Schopenhauerschen Willen hervorgehoben zu werden (S. 117), der zur poetischen Metapher geworden sei und den Schein hervorrufe, als wolle man durchaus den dummen Teufel zum Gotte haben. In dieser Periode huldigt N. dem Sensualismus und Skepticismus, preist aber dennoch mit Enthusiasmus die Wissenschaft und Weisheit und ruft seinen Jüngern begeistert ein „Vorwärts“ zu (S. 120 f.). In der Kritik

legt auch hier der Vf. auf den Mangel an Beweisen Gewicht; vor allem habe weder N. noch sonst jemand bewiesen, dafs es keinen Gott gebe (S. 125). Ohne Zweifel wurde ein solcher Beweis nie erbracht. Wenn man aber diesen „Philosophen“ den monistischen Gottesbegriff zugibt, so können sie sich, wie wir sahen, das Beweisen ersparen.

Den Übergang in die dritte Periode bahnen die Sätze N.s „Nicht im Erkennen, im Schaffen liegt unser Heil.“ „Wollen ist Schaffen.“ „Leben ist Wille zur Macht.“ Die Frage: Wie kam N. zu seiner Zarathustraweisheit oder seiner Willensphilosophie, wird dahin beantwortet: „Durch ganz persönliche, individuelle Stimmungen und Triebfedern“; denn er sei ja der subjektivste Philosoph und stelle den Gipfelpunkt der modernen antichristlichen Weltanschauung dar, deren Grundcharakter ja gleichfalls der Individualismus und Subjektivismus ist (S. 137 f.). Körperliche Leiden lehrten ihn das Leben als das höchste Gut schätzen, so dafs seine Gedanken sich vornehmlich auf das Problem des Lebens richteten. So der Verfasser (S. 138). Sollte nicht die positivistisch-darwinistische Richtung selbst den Anstofs gegeben haben, für den Verlust alles Transcendenten durch den diesseitigen Fortschritt die Züchtung des Übermenschen zu entschädigen? Der Vf. schreibt: „Sonach huldigte N. in seiner Weltanschauung dem Princip der absoluten Entwicklung aller Dinge aus einander, dem extremen Darwinismus, wenn er auch dessen Urheber etwas über die Achsel ansah, indem er ihn nebst seinen beiden andern berühmten Landsleuten J. Stuart Mill und H. Spencer wegen ihrer Nüchternheit in der Wissenschaft zu den mittelmäfsigen Köpfen zählte“ (S. 143 f.). N. vermochte sich eben den idealistisch-rationalistischen Einflüssen der deutschen Philosophen nie ganz zu entziehen; in diesen aber spielt die Phantasie eine entscheidende Rolle.

Speciell ist die Frage erörtert, wie die höheren Menschen und weiterhin der Übermensch sich zur Moral verhalten? Der Ursprung der Moral liegt nach N. lediglich im Menschen selber (S. 155). Für diese Lehre konnte sich N. auf den Chinesen von Königsberg, wie er Kant nannte, berufen. Nur treten an die Stelle des Menschen, d. h. der gesetzgebenden praktischen Menschenvernunft des gefeierten Kant die Menschen, unter ihnen freilich nur die starken, vornehmen, aristokratischen Naturen, die ihren Willen der misera plebs als Gesetz auferlegen, nötigenfalls aufzwingen. Wider die gegen diese Herrenmoral reagierende „Sklavenmoral“, vor allem des Christentums richtet sich der ganze Ingrimm des wiedererstandenen Zarathustra. Das christliche

Mitleid fördert Schwäche; das Schwache aber soll zu Grunde gehen. „Gut ist alles, was das menschliche Leben fördert, was es stärkt und erhöht; verwerflich oder schlecht dagegen alles, was das menschliche Leben schädigt, was es schwächt und erniedrigt“ (S. 168). Die Kritik des Vf. hebt mit Recht aufser den zahlreichen Widersprüchen in den Äufserungen des „Philosophen“ seine geschichtlichen Irrtümer (S. 211 ff.) hervor.

Von der letzten Phase, der „Krone“ der Weltanschauung N.s, nämlich der ewigen Wiederkunft aller Dinge bemerkt der Vf., sie sei eine blofse Illusion, da eine solche, die übrigens nicht von ihm zuerst, sondern bereits von den alten Pythagoreern als Lehre aufgestellt worden sei, unmöglich ist; sie wäre ein ewiges Zeitliches, ein solches aber ist ein innerer Widerspruch mit sich selbst (S. 217).

Wie mochte N. zu der Annahme einer solchen Wiederkunft, die einem Verzicht auf den unendlichen Fortschritt und auf die Züchtung des Übermenschen gleichkommt, gelangt sein? Sollte nicht vielmehr die Erwägung mafsgebend gewesen sein, dafs sich ein endliches Princip in der Hervorbringung von Formen erschöpfen müsse, um so mehr da der Darwinismus für eine planmäfsige Entwicklung keine Grundlage bot, indem sein Züchtungsprozefs auf dem blofsen Zufall ruht. Der Drang zum Leben mufste sich daher mit einer stetigen Wiederholung des diesseitigen irdischen Lebens zufriedengeben.[1]

Im letzten Abschnitt wird uns N. als „der Antichrist“ vorgeführt. Er verdankt diese Bezeichnung teils den heftigen Vorwürfen, die er gegen das Christentum wie ebenso viele tödlich gemeinte Pfeile schleudert, teils dem Umstande, dafs seine letzte Schrift diesen Titel führt. N. habe offenbar die Feindseligkeit gegen das Christentum auf die höchste Spitze getrieben und sei darum das Non-plus-ultra der antichristlichen Philosophen. Wir lassen dies bezüglich der Person und persönlichen Gesinnung dahingestellt; glauben aber doch beispielsweise an Voltaire erinnern und weiterhin bemerken zu sollen, dafs der Hafs, der sich in kalten Formen verbirgt, intensiver sein kann als derjenige, der in leidenschaftlichen Deklamationen sich ergeht, die vielleicht im Gegenteil ein inneres Gefühl des Bedauerns übertönen sollen. Sehen wir aber auf die philosophischen Anschauungen, so sind diejenigen N.s nicht antichristlicher als jene, die in den modernen pantheistischen und atheistischen Systemen

[1] Vgl. E. Horneffer, Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft. Leipzig. 1900.

ihren Ausdruck fanden. Es ist der gemeinsame Gedanke der Immanenz, die Devise des Eritis sicut Deus, die im objektiv unversöhnlichen Gegensatz zur transcendenten Welt- und Lebensanschauung des Christentums steht und in aufrichtigen und leidenschaftlichen Geistern, wie es der reichbegabte, aber des inneren Gleichgewichts entratende N. war, auch subjektiv zu feindseligen Äufserungen führen mufste.

Die vom Vf. auch hier (S. 223 Anm.) hervorgehobenen Widersprüche erklären sich aus der unsystematischen, aphoristischen Art der Darstellungsweise N.s, sind aber auch zum Teile wenigstens nur scheinbar. — Die Folgerung (S. 225), das höchste Lebensideal wäre nach N. für den Menschen, physisch möglichst stark zu werden, der vollkommenste Mensch wäre also in Cirkussen und Athletenklubs zu suchen, geht offenbar zu weit, indem sie einzelne Aussprüche zu sehr urgiert. Das Ideal N.s ist ein höherer Menschheitstypus, in welchem sich physische Kraft mit genialer Begabung und rücksichtsloser Willenskraft verbindet nach dem bekannten so viel mifsbrauchten und mifsdeuteten Worte: mens sana in corpore sano, was so aufgefafst, dafs in einem gesunden Körper notwendig eine gesunde und in einem kranken, krüppelhaften Körper eine kranke Seele wohne, offenbar materialistisch und falsch ist.

Der Eindruck, den wir schliefslich von dem Leben und litterarischen Wirken des unglücklichen N. mitnehmen, läfst sich dahin zusammenfassen, dafs die in philosophischen und überhaupt in sog. gebildeten Kreisen vorherrschende idealistische, ästhetisierende, immanentistische, dem Christentum objektiv feindliche Richtung in einem unablässig aufwärts strebenden, begabten und energischen Geiste nur erschöpfend und zerrüttend wirken konnte und folgerichtig mit einer Katastrophe endigte, zu der sie thatsächlich geführt hat.

Auf das Gebiet der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie führt uns die Inauguraldissertation des Dr. St. Schindele unter dem Titel: (3) Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne, die „Untersuchungen über seine Lehre vom Sein und deren Verwertung im Gebiete der sogenannten natürlichen Theologie“ enthält (S. 2). Solche specielle Untersuchungen sind dankenswert, da sie zur Berichtigung und Vervollständigung des früher so vielfach entstellten und unvollständigen Bildes der scholastischen Philosophie, ihres Ursprungs, ihrer Quellen und ihres Charakters dienen. Die vorliegende Darstellung bestätigt die wiederholt betonte Thatsache, dafs die scholastische Philosophie keineswegs ausschliefslich durch

Aristoteles bestimmt wurde, sondern in das peripatetische „Grundwerk“ platonische Elemente aufnahm; und da ihr diese vielfach aus pantheistisch getrübten, neuplatonischen (Platons Lehre mit eleatischen Anschauungen kombinierenden) und neuplatonisierenden (arabischen) Quellen zuflossen, so führte dies zu einem Gärungsprozefs, aus welchem sich, mit Ausscheidung der fremdartigen Bestandteile, in der Lehre des hl. Thomas von Aquin ein in sich harmonisch geschlossenes philosophisch-theologisches System herausbildete. Wilhelm folgt zunächst den Spuren von Boethius und Augustin, verschliefst sich aber auch einem (durch das Bekanntwerden sämtlicher aristotelischer Schriften eröffneten) Ideenkreise nicht; seine philosophischen Schriften „spiegeln die Zeit des Überganges getreulich wider“ (S. 9). Wilh. darf sonach mit einem Scotus Erigena, der in Grund- und Aufbau neuplatonischen Einflüssen Raum gab, nicht auf die gleiche Linie gestellt werden. Als charakteristisch für W.s „ganze Philosophie“ hebt der Vf. hervor, dafs, „wenn wir das esse oder die entitas erfafst haben, wir damit auch den Geber des Seins, den Allerhöchsten erfassen, was sicherlich nicht im Sinne einer Hypostasierung des Seinsbegriffs und auch nicht in dem des Ontologismus gemeint ist (S. 11), wiewohl bei W. in der Frage über den Unterschied des relativen geschöpflichen von dem absoluten göttlichen Sein nicht jene Bestimmtheit herrscht, wie wir dies bei anderen Scholastikern gewohnt sind“ (S. 14).

Bezüglich der Individuation lehrt W., dafs „jede Substanz durch sich selber allein individuell“ sei (S. 11). Ebenderselbe lehrt zuerst bestimmt einen Unterschied von Wesenheit und Dasein, der von der dist. realis der meisten Thomisten „kaum verschieden sein wird“ (S. 23), indem er aus neuplatonischen Schriften schöpfte (S. 25). In mehrfachem Sinn erklärt W. die Distinktion von quod est und quo est, unter anderen auch in dem von essentia und esse. Nach Alex. v. Hales bezeichnet das quo est das abstrakte, das quod est das konkrete Sein (S. 30). Bei Hugo von S. Victor findet sich der Gedanke von Potentialität, Wirkursache u. s. w. mit dieser Formel verbunden. In der That entspreche der Wirkursache mit Zweck und Form auf der einen Seite das quo est, der Materie auf der andern das quod est (S. 31). Platonischen Ursprungs ist die Unterscheidung des ens per essentiam und ens per participationem (S. 33), die sorgfältig gehandhabt werden mufs, um nicht zu inkorrekten Lehren zu führen (S. 34); sie hänge mit der logischen einer doppelten praedicatio zusammen (S. 35).

„Nachdem man im Mittelalter den Unterschied zwischen

Wesenheit und Dasein derartig schroff (?) betonte, dafs er zu einem realen sich gestaltete, lag die Übertragung der doppelten Prädikationsweise auf das geschöpfliche, resp. göttliche Sein nahe. Bei Aristoteles findet sich eine derartige Übertragung nicht, ebensowenig wie die platonische Unterscheidung von ens per essentiam und ens per participationem. Nennt ja doch Aristoteles in seiner Stellungnahme gegen Platons Ideen gerade die platonischen Ausführungen über Urbildlichkeit der Ideen und Teilnahme der Dinge an denselben nichtssagende Metaphern" (S. 37). Der Vf. findet also den realen Unterschied „schroff", ohne sich näher über seine eigene Stellung zur Frage auszusprechen. Unseres Erachtens hängt ihre Beantwortung davon ab, ob die Wesenheit auch mit Abstraktion vom Dasein als eine Realität gedacht werden müsse. Ist diese Frage zu bejahen und verhält sich diese Realität zum Dasein wie Potenz zum Akt, so ist der Unterschied zweifellos als ein realer zu bezeichnen. Was aber die Stellungnahme des Aristoteles zur platonischen Ideenlehre anbelangt, so betrifft diese die Behauptung der Jenseitigkeit der Gattungs- und Artbestimmtheiten der Dinge in Verbindung mit der falschen Hypostasierung des Allgemeinen. Wie aber Aristoteles mit Platon bezüglich des Seins per essentiam und per participationem sich vereinbaren läfst, zeigen die an den bekannten thomistischen Beweis für Gottes Dasein aus den Stufen des Seins auch von seiten neuerer Thomisten geknüpften Erörterungen. Der Vf. selbst bemerkt: „Die ganze Erörterung über W.s v. A. Lehre vom Sein hat uns gezeigt, wie darin die aristotelische Lehre von den „Principien, sowie die platonische Ideenlehre einen durch den christlichen Gedankenkreis und die lange verschiedenartige Tradition modifizierten Ausdruck gefunden hat" (S. 43).

Aus den beiden letzten Abschnitten (III u. IV) heben wir hervor, dafs auffallenderweise der Beweis für Gottes Dasein aus der Thatsache der Bewegung bei W., der doch sonst die Argumente häuft, sich nicht findet (S. 56), und dafs Wilhelm v. A. das göttliche Sein als esse formale omnium bezeichnet, ohne „ausreichende befriedigende Erklärung" darüber zu geben, in welchem Sinne dies zu verstehen ist (S. 69). Die befriedigende Erklärung liegt darin, dafs man mit dem hl. Thomas eine doppelte causa formalis unterscheidet, die c. f. externa oder c. exemplaris und die c. f. interna. Gott ist c. formalis externa der Dinge, keineswegs aber innerlich konstituierende Wesensform derselben.

Unter den „pantheistisch lautenden" Ausdrücken finden sich

Citate aus der S. contra Gent. des hl. Thomas, worin Gott als das eine Sein, das Princip aller Dinge ist, und als das wesenhafte Sein bezeichnet wird (S. 68 f.). Wie uns scheint, lautet das an sich keineswegs pantheistisch; denn das Sein, das Princip aller Dinge und wesenhaft Sein ist, unterscheidet sich eben dadurch z. B. von der Einheit, die Princip der Zahl, und dem Punkt, der Princip der Gröfse ist, dafs es, weil alle Gattungen des Seienden umfassend, über allem erhaben in sich subsistiert und in eine Zusammensetzung mit anderem nicht eingeht und nicht eingehen kann. (Man vergl. den Artikel in der S. Th.: an Deus in compositionem aliorum veniat.)

Eine specielle Untersuchung widmet Dr. Schindele der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Habilitationsschrift (4): Zur Geschichte von Wesenheit und Dasein in der Scholastik. Dieser Unterschied bezieht sich nicht auf die Wesenheit in statu merae possibilitatis, sondern es handelt sich um die Existenz, die zum individuellen konkreten Wesen hinzutritt (S. 4). Ihre Bedeutung schöpft die Frage aus dem Zusammenhang, in welchem sie mit dem Unterschiede „zwischen Gott, dem absoluten Sein, und der Schöpfung, dem relativen Sein . . . besteht“ (S. 5). Vom hl. Thomas wird die das Sein aufnehmende Wesenheit deutlich von dem aufgenommenen Dasein unterschieden. „Das participierte Sein wird beschränkt nach der Aufnahmefähigkeit des Participierenden. Gott allein ist sein eigenes Sein, darum ist er ausschliefslich reine unendliche Wirklichkeit“ (S. 9). Dabei verweist Thomas auf Dionysius, Boethius, Avicenna, das Buch de causis. In der Schrift de veritate gebraucht er den Ausdruck „realis compositio“ (S. 12). Für die Idee vom participierten Sein beruft er sich auf Augustin. Nicht anders als Thomas lehrt Albert d. G. mit Berufung auf arabische Philosophen, das Buch de causis. Der hl. Bonaventura unterscheidet sich von Thomas nicht in der Lehre über den Unterschied von Wesenheit und Dasein, sondern in der Annahme einer geistigen Materie (S. 25). Alex. von Hales ist kein Gegner der Unterscheidung von ess. und exist. Wilhelm von Auvergne lehrt deutlich den Unterschied des Wesens vom Dasein, das jenem „accidit, accidentaliter“ zukommt, bedient sich aber neuplatonisch-emanatistischer Ausdrücke (S. 32).

Am Schlusse konstatiert der Vf. neuerdings den Ursprung der Distinktion von essentia und existentia aus arabischen und neuplatonischen Quellen (abgesehen von Boethius). Der liber de causis sei bekanntlich neuplatonischen Ursprungs, neuplatonisch sei auch die häufig angetroffene bildliche Ausdrucksweise vom

Herabfliefsen des Seins und von der Teilnahme an demselben (S. 35). Sollte hiermit gesagt sein, dafs jene Distinktion auch nur im neuplatonischen Ideenkreise berechtigt sei, so wäre dem entschieden zu widersprechen. In diesem hat die Distinktion von ess. u. exist. einen von der scholastischen Auffassung gänzlich verschiedenen Sinn. Dem Neuplatonismus zufolge gibt es in Wahrheit nur ein Sein; die Dinge sind nur Scheinexistenzen, nichtige Erscheinungsformen des einen Seins, der Monas, die sie aus sich entläfst und wieder in sich zurücknimmt. Wenn sich aber selbst der hl. Thomas des Ausdrucks: Emanation bedient, so verbindet er damit keineswegs den neuplatonischen Sinn, was für den, der nicht am Worte klebt, sondern auf die Bedeutung und den Zusammenhang mit dem Ganzen der Lehre achtet, keines Beweises bedarf. Die „Teilnahme am göttlichen Sein“ endlich bedeutet, dafs die Geschöpfe durch göttliche Schöpfer-Macht und Güte ein zwar ihnen eigenes, jedoch verliehenes, dem göttlichen ähnliches beschränktes Sein besitzen.

Als XXIV. Band der von Dr. L. Stein herausgegebenen „Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte“ erscheint eine vergleichende philosophische Studie über (5) Lotze und Wundt von Dr. A. Lichtenstein. Der Vorrede zufolge „erscheint Lotze in vieler Beziehung als Vorläufer Wundts, der manche Gedanken des ersteren klarer fafst, konsequenter zu Ende führt und von ihnen fruchtbare Anwendung macht“, wiewohl beide Philosophen in vielen wichtigen Fragen auseinandergehen. Die Einleitung enthält eine allgemeine Charakteristik des Standpunkts und der Richtung der Philosophie Lotzes (S. 2 ff.) und Wundts (S. 9 ff.). Gemeinsam ist beiden die volle Respektierung der Erfahrung (was, bemerken wir, ihre Befangenheit in spekulativen Vorurteilen nicht ausschliefst!). Lotze kämpft wie für die Erfahrung so für die mechanische Naturauffassung und will sie auf dem Gebiete des organischen Lebens voll und ganz angewendet sehen, an die Stelle der teleologischen Lebenskraft soll die „kausale“ Erklärung treten. Gleichwohl ist diese nicht das letzte Wort der Wissenschaft, mufs aber allgemein gelten (S. 4). L.s Ziel ist eine einheitliche Weltanschauung, er will zeigen, „wie ausnahmslos universell die Ausdehnung und zugleich wie völlig untergeordnet die Bedeutung der Sendung ist, welche der Mechanismus in dem Baue der Welt zu erfüllen hat“ (S. 6).

„In der Religionsphilosophie knüpft L. an die Resultate der Metaphysik an. Diese lehrt, dafs die Einzeldinge nicht aufeinander hätten wirken können, wenn sie nicht alle gleicher-

weise Glieder einer allumfassenden Einheit wären. Diese Einheit ist das Absolute oder Gott" (S. 7). Derselbe Lotze, der den Organismus nicht als Einheit zu begreifen weifs, macht aus dem Universum, das eine Einheit der Ordnung ist, einen Organismus, dessen Seele die Gottheit selbst sein soll, und springt so ganz unvermittelt vom äufsersten Pluralismus zum Monismus über, mit dem er die Persönlichkeit des „Absoluten" für vereinbar hält (ebd.), ohne zu bedenken, dafs einem weltimmanenten „Absoluten" eine andere als eine weltimmanente Persönlichkeit nicht zukommen könnte; eine solche aber würde es in den endlichen Geistern, in denen es sich verwirklicht, besondert, zum Erscheinen kommt, besitzen. Der Vf. bemerkt hierzu: „Man kann nicht gerade behaupten, dafs das Verhältnis der Einzelsubstanzen zum Absoluten oder das zwischen Gott und Welt bei Lotze ein klares ist. Mir scheint der Versuch, Spinoza und Leibnitz zu vereinigen, mifslungen zu sein. Will man eine absolute Universalsubstanz, so mufs man den Determinismus mit in den Kauf nehmen; will man dagegen dem Einzelnen seine Freiheit[1] wahren, so verzichte man auf jene, wie Leibnitz gethan hat (?); denn seine Centralmonade ist blofs prima inter pares. Gleichzeitig müfste man freilich auch auf eine Erklärung der Wechselwirkung zwischen den Substanzen verzichten. Das will aber Lotze nicht und gerät so ins Schwanken zwischen Spinozismus und Leibnitzianismus" (S. 9). Nicht auf eine Wechselwirkung, sondern auf die Monaden müfste man verzichten, an deren Stelle Substanzen zu setzen sind, welche die materielle Basis gemein haben, also aufeinander physisch wirken und voneinander leiden können.

Mit nur Wenigen will auch Wundt nicht auf eine durch Erfahrung und Erkenntnistheorie solid fundierte Metaphysik verzichten. Eine Konsequenz seiner voluntaristischen Psychologie ist es, dafs er das logische Denken als Ausflufs der Willensthätigkeit fafst. Wertvoll (?) ist in seiner Logik das Ausgehen vom Urteil. „Der Begriff ist nicht Material, sondern Produkt des primären Urteils" (S. 11). Dieses aber ist logische Teilung eines gegebenen Wahrnehmungsinhalts durch einen Akt der Apperception (Ebd.), d. h. Wundt verwechselt das „primäre" Urteil mit der Abstraktion.

Das erste Kapitel behandelt zuerst die Erkenntnistheorie Lotzes in zwei §§. Im ersten: „Möglichkeit und Sinn der

[1] Wir setzen hinzu: „seine Substantialität"; denn es geht nicht an, die Dinge zugleich als Substanzen (wie Herbart) und als Accidentien (mit Spinoza) aufzufassen.

Erkenntnis", wo wir zur Rechtfertigung des modernen Idealismus der sinnlichen Erkenntnis die superkluge Bemerkung lesen, es sei ein Irrtum zu glauben, die Vorstellung eines Erkennens, das die Dinge nicht wie sie erkannt werden, sondern so, wie sie sind, uns gibt, bedeute noch etwas Verständliches (S. 19): als ob Dinge überhaupt erkannt würden, wenn sie nicht erkannt werden, wie sie sind. Unsere Erkenntnis könne gar nicht ein ähnliches Abbild der Dinge sein, wie sie unabhängig von uns existieren, denn diese Forderung setze voraus, dafs wir aufser unserer Wahrnehmung wahrnehmen sollen: ein lächerliches Sophisma, das im Grunde nichts anderes besagt, als eine Erkenntnis eines Seins, das vom Erkennenden verschieden ist, sei schon aus dem Grunde unmöglich, weil sie Erkenntnis sein soll. (Ebd.) Nach Lotze hat der Geist nicht die Pflicht, die Dinge so abzubilden, wie sie sind, vielmehr sind die Dinge blofs Mittel, in ihm Erscheinungen hervorzurufen, die etwas Höheres sind, als was die Dinge selbst ohne den Geist leisten konnten (S. 20). Der Geist hat aber doch die Pflicht, nach Wahrheit zu forschen, was ihm nur durch Erkennen möglich ist. Widerspricht es aber dem Begriff der Erkenntnis (als immanente Thätigkeit), unabhängiges Sein zu erkennen, so ist eben jede Erkenntnis nicht „selbstgemachter", sondern objektiver Wahrheit, auch die durch Verstand oder Vernunft, einfach ein Ding der Unmöglichkeit.

Dem 2. § „Ursprung und Kriterien der Wahrheit" zufolge knüpft L. an platonische Gedanken an, indem er gegenüber der Veränderlichkeit der Sinnendinge in der Wahrnehmung auf die gleichbleibenden Beziehungen der Inhalte untereinander (z. B. der Töne) als Quelle ewig gültiger wahrer Behauptungen hinweist. Solcher allgemein gültiger Sätze gibt es zwei Arten, die analytischen oder logischen, die von der sich ewig gleichbleibenden Ideenwelt gelten, und die synthetischen oder sachlichen, denen der Verlauf des Geschehens unterworfen ist (S. 27). Ein Beweis für die Gültigkeit der Verstandesgrundsätze ist nicht möglich; das Denknotwendige ist ohne jeden Beweis für wahr zu halten. Wie kommen wir aber von dieser rein subjektiven, gewissermafsen instinktiven Gewifsheit zur objektiven, die uns gestattet, den Verlauf der Wirklichkeit durch Denken zu beherrschen? Die Antwort lautet durchaus skeptisch und wird vom Vf. auf drei Punkte zurückgeführt (S. 25 f.): 1. alle Erkenntnis ist hypothetisch, 2. wir haben an eine allgemeine Gesetzlichkeit zu glauben, 3. die Einzelgesetze der Verknüpfung verschiedener Vorgänge setzen synthetische Sätze a priori voraus. Die Erkenntnis dieser Sätze ist nach L. ein Schauen, womit

offenbar viel mehr ein Hineinschauen (ins Objekt) als ein Herausschauen gemeint ist, so dafs die Übereinstimmung mit dem objektiven Sachverhalt problematisch bleibt.

L. will nur jene Auffassung der Wirklichkeit als wahr gelten lassen, derzufolge diese Erscheinung geistiger Principien sei (S. 28), verfällt also in den Fehler, den Kant durch seinen transcendentalen Idealismus vermeiden wollte, dem „Ding an sich" Gesetze vorzuschreiben. Wie da von der Absicht die Rede sein kann, die Erfahrung voll und ganz zur Geltung zu bringen, ist nicht einzusehen.

Der Vf. bemerkt, in jener Ansicht (wornach „die Objektivität der Aufsenwelt davon abhängig gemacht wird, ob sie sich als eine Welt geistiger Dinge denken läfst"), spreche ein Werturteil mit, das von solchen Problemen ferngehalten werden sollte. — Mit den an sich unmittelbar oder a priori einleuchtenden Synthesen habe L. es sich zu leicht gemacht, es sei nicht zutreffend, dafs Verknüpfungen, wie die von Ursache und Wirkung, in ihren einzelnen Anwendungen das Merkmal der Evidenz mit sich führen. In der That liegt hier das Gebiet der Induktion. Die einfachen Verhältnisse aber seien nicht Gegenstand unmittelbaren Anschauens, sondern Produkte abstrahierender, logischer Bearbeitung der Wirklichkeit (S. 28).

Die Erkenntnistheorie Wundts wird unter den Rubriken: Ausgangspunkt und Methode, Wahrnehmungs-, Verstandes- und Vernunfterkenntnis behandelt (S. 29—49). Geht Lotze vom Subjekt aus, so dagegen Wundt von einer ursprünglichen Einheit des Subjekts und Objekts. Aufgabe der Analyse ist es, zwischen beiden zu repartieren; erkenntnistheoretisch ist demnach Wundts System kritischer Realismus. Bei dieser Zuteilung kommt indes, wie fast bei allen Modernen, das Objekt zu kurz, indem die sensiblen Qualitäten dem Subjekt zufallen, wodurch die Objektivität der Erkenntnis überhaupt ins Schwanken gerät und zweifelhaft wird. „Ist die Konsequenz des Apriorismus der absolute Idealismus, so zerfällt für den Empirismus die Welt in einen Haufen sinnlicher Empfindungen, aus dem die Wissenschaft nichts machen darf. Allen diesen verfehlten Theorieen gegenüber mufs die Ansicht recht behalten, welche von dem ursprünglichen Gegebensein des Denkens und des Seins in einem Bewufstseinsakt ausgeht" (S. 32). Ferner: „Sowohl das Objekt als auch die Formen des Raumes, der Zeit und der Bewegung besitzen objektive Realität; dagegen ergibt sich (?) aus der wechselseitigen Kontrolle der Wahrnehmungen, dafs der Empfindungsinhalt subjektiv ist"

(S. 39). Das Resultat ist, dafs zwar das Subjekt Gegenstand wahrnehmender, dagegen das Objekt ein solches begrifflicher Erkenntnis sei (Ebd.).

„Die Verstandeserkenntnis erstrebt, die Thatsachen der Wahrnehmung durch ihren empirisch gegebenen Zusammenhang zu erklären, oder . . . zu begreifen, d. h. in eine begriffliche Verbindung zu bringen, die Vernunfterkenntnis will sie im Interesse des Einheitsbedürfnisses (?) unserer Vernunft ergänzen" (S. 44).

Aus dem zweiten Kapitel: „Die Grundprincipien der Psychologie" (S. 50—80) heben wir von den Erörterungen über Lotzes Lehre vom Wesen der Seele und dem Verhältnis derselben zum Leibe folgendes hervor. Mit Rücksicht auf Lotzes Ansicht, dafs eine Verbindung Eigenschaften enthalten könne, die in den einzelnen Bestandteilen nicht begründet sind, stehe nichts im Wege, die Seele als Organisationsprodukt der im Grunde physischen Bestandteile des Körpers zu erklären (S. 65). „Bei Lotze heifst es entweder das einheitliche Weltganze, oder das einzelne Element; Zwischenstufen der Vereinigung negiert er vollständig" (S. 66). Daher weifs der Verfasser des Mikrokosmos weder die Einheit des Organismus zu begreifen, noch die Substantialität und Geistigkeit der Menschenseele zu begründen; seine Psychologie ist ebenso unhaltbar als seine zwischen Universalismus und Individualismus, Monismus und Pluralismus, Hegel und Herbart unsicher schwankende Metaphysik.

Indem wir über die bekannte Wundtsche Bestreitung der Anwendbarkeit des Substanzbegriffs auf die Seele, seine sog. Aktualitätspsychologie hinweggehen, schliefsen wir mit einer Bemerkung des Vf.s über Wundts Voluntarismus, der vielfach mifsverstanden worden sei. „Der Voluntarismus W.s besteht darin, dafs er gegenüber anderen Theorieen die Ursprünglichkeit der Gefühle und Willensakte behauptet, und dafs er alle psychischen Bestandteile nach dem Vorbild der Willensakte als Ereignisse auffafst, im Gegensatz zum Intellektualismus, der den Vorstellungen das Sein ruhender Objekte zuschreibt" (S. 79 f.). Mit des Vf.s Darstellung vgl. man H. Gruber, der Positivismus (Freiburg 1891), nach dessen Urteil Wundts System trotz des metaphysischen Scheines positivistisch ist, da alles, was über das in der Vorstellung Gegebene hinausgeht, also die gesamte Verstandes- und Vernunfterkenntnis für Wundt nur Hypothese, Postulat, Ideal ist (A. a. O. S. 152).

Unter dem Titel: „Die moderne Psychologie" (6) bietet der unermüdliche Verfasser der Philosophie des Unbewufsten,

E. v. Hartmann, eine „kritische Geschichte der deutschen Psychologie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts". Wie die Geschichte der Metaphysik desselben Verfassers, so ist auch dieses neueste Werk darauf angelegt, für das „Unbewufste" Propaganda zu machen und den Standpunkt der angeblich „vollständigen Psychologie als die höhere Synthese aller einseitigen Standpunkte, welche alle Wahrheitsmomente der letzteren organisch in sich vereinigt unter Ausscheidung ihrer einseitigen Unzulänglichkeit und ihrer negativen Irrtümer" zu erweisen (S. 458).

Von dieser „vollständigen, allumfassenden Psychologie" erhalten wir folgendes Bild: „Eine vollständige Psychologie wird von den bewufst-psychischen Phänomenen als Grundlage der weiteren Erkenntnis ausgehen, sie ins Gebiet des relativ Unbewufsten erweitern und sie sowohl als central bewufste wie als relativ unbewufste genetisch aus dem Zusammenwirken physiologischer Vorgänge mit unbewufst psychischen Thätigkeiten erklären. Das Hinausgehen über das im Centralbewufstsein unmittelbar Gegebene schliefst den Verzicht auf apodiktische Gewifsheit und die Bescheidung bei blofs wahrscheinlichen Ergebnissen ein; das Ausgehen vom unmittelbar Gegebenen sichert aber die solide Grundlage, wie das schrittweise induktive Fortschreiten vom Bekannten zum Unbekannten den soliden Aufbau der psychologischen Erkenntnis. Die Erweiterung auf die relativ unbewufsten psychischen Phänomene ermöglicht die Vollständigkeit des psychophysischen Parallelismus im Universum, gibt den unterschwelligen psychischen Gröfsenwerten den einzig verständlichen Sinn, liefert das Material für die vorbewufsten psychischen Synthesen, die den komplizierten Bewufstseinsinhalt formieren, und sichert dem physiologischen Unbewufsten auch dann eine indirekte psychologische Bedeutung, wenn seine Erregungen unter der Schwelle des Centralbewufstseins bleiben. Die physiologischen Dispositionen liefern die allein annehmbare Erklärung für Gewöhnung, Übung, Fertigkeit, Gedächtnis, Anlagen und Charakter. Die unbewufste psychische Thätigkeit endlich ist als Denken und Wollen die einzig mögliche psychische Thätigkeit neben und hinter den psychischen Phänomenen und ihrer produzierten Veränderung; sie vollzieht die Synthesen, zu denen die relativ unbewufsten psychischen Phänomene das Material liefern, erzeugt schöpferisch aus sich die logischen, ethischen und ästhetischen Normen, nach welchen sie diese Synthesen vollzieht, gräbt die physiologischen Dispositionen als ihren bleibenden Niederschlag ein und überschreitet produktiv

die Leistung dieser selbstbereiteten teleologischen Hilfsvorrichtungen im Sinne ihrer Steigerung und Verfeinerung" (S. 453 f.).

Allumfassend ist, wie uns scheint, diese Psychologie, sofern sie alle bisher zu Tage getretenen psychologischen Irrtümer in sich zu einem monströsesten, widerspruchsvollsten Ganzen vereinigt. Da das gesamte bewufste Seelenleben als passives Phänomen vor- und unbewufster Thätigkeiten betrachtet wird, so stellt es sich unter dem Bilde eines Marionettentheaters dar, mit dem Unterschiede, dafs die verborgenen Fäden nicht in der Hand eines bewufst-intelligenten Dirigenten zusammenlaufen, sondern von dem bekannten „Unbewufsten" gehandhabt werden. Diese vollständige Psychologie kombiniert den positivistischen Irrtum, dafs über unmittelbare Erfahrung hinaus sicheres Wissen unmöglich sei, mit dem Panpsychismus, der in phantastischer, aller Erfahrung widersprechender Weise den Stoff in Denk- und Willensakte auflöst, und mit dem Irrtum der spekulativen Psychologie, die das Denken (resp. Wollen) oder die „denkende Bearbeitung" des sinnlich gegebenen Materials als „schöpferische" Thätigkeit auffafst, indem sie jedoch diesen Irrtum noch dadurch steigert, dafs jene Thätigkeit, insbesondere aber das Wollen, eine absolut unbewufste sein und bleiben soll. Zwar ist zuzugestehen, dafs das Denken (intellektuelle Vorstellen) nicht ohne eine unbewufste und vorbewufste Thätigkeit sich vollzieht; diese Thätigkeit aber ist weder ein schöpferisches Denken, noch überhaupt ein Denken, sondern die das Denken bedingende Abstraktion, zunächst der Grundbegriffe, scholastisch gesprochen die Thätigkeit des intell. agens. Hierin liegt das Wahrheitsmoment der „unbewufsten Kategorialfunktion" v. Hartmanns. Es handelt sich also nicht um ein unbewufstes Denken und Wollen, denn im Denken und Wollen ist das an sich bestimmbare, passive Denkvermögen bereits aktuiert, folglich auch bewufst; denn nur das Potentielle liegt im Gebiete des Unbewufsten. Da nun aber v. Hartmann mit der gesamten neueren Philosophie eine reale Möglichkeit nicht anerkennt, also alles jenseits des Bewufstseins Liegende für ihn aktual ist, so gelangt er einerseits zur Annahme unbewufster Denk- und Willensakte, andererseits aber zur Unterscheidung eines Centralbewufstseins von untergeordneten „Bewufstseinen" im Zusammenhange mit der Auffassung des Organismus als eines aus Individuen niederer Ordnung zusammengesetzten Individuums höherer Ordnung, endlich zur Leugnung psychischer Dispositionen und der Erklärung des Gedächtnisses u. s. w. aus physiologischen Eindrücken, resp.

der Lagerung der Moleküle. All diesen Irrtümern, die als solche nachzuweisen hier nicht der Ort ist, wird der Boden entzogen, wenn man den Inhalt des Bewufstseins oder die psychischen Erscheinungen auf die durch Vermögen thätige individuelle Seelensubstanz zurückführt, den Teilen des Organismus aber ein aktuales Sein nur im ganzen zugesteht, und endlich psychische Dispositionen annimmt, mit anderen Worten überhaupt die Realität des Potentiellen anerkennt.

Was die Disposition des vorliegenden Werkes betrifft, so ist die Darstellung nach den psychologischen Hauptproblemen geordnet. Auf eine Einleitung „über Begrenzung und Anordnung des Stoffes", „über die Probleme der modernen Psychologie" u. s. w. folgt ein zweiter, Aufgabe und Methode der Psychologie behandelnder Abschnitt. Die besprochenen Probleme selbst sind: das Unbewufste, Association und Reproduktion, Empfindung, Gefühl und Wille, Einheit des Bewufstseins, psychophysischer Parallelismus. Jeder einzelne Abschnitt schliefst mit einer Zusammenfassung des bezüglichen Ergebnisses. Im letzten Abschnitt wird die Bilanz der modernen Psychologie gezogen. Von den berücksichtigten Autoren seien genannt: Wundt, Lipps, Höffding, Fechner, Lotze, Brentano, Horwicz, Ziegler, Rehmke, Ziehen u. s. w. Von katholischen Autoren, von Anhängern der neuscholastischen Richtung ist nicht einer näher gewürdigt. Genannt sind S. 3 Hagemann und Esser. Wir können uns trösten. In dieser Gesellschaft, deren Mitglieder der Mehrzahl nach in einer Seelenlehre ohne Seele einen Ausbund von Weisheit ersehen, ist für uns kein Raum. Trotz der angeblich gemeinsamen Erfahrungsgrundlage herrscht da eine Disharmonie, kaum geringer als je unter den „spekulativen" Philosophen. Der Vf. selbst äufsert sich dahin: „Die verschiedenen Ansichten geraten viel lebhafter als je zuvor in Streit, und dieser Streit dreht sich nicht wie früher um nebensächliche Punkte, sondern um Kardinalfragen" (S. 2).

Die principiell gegnerische Stellung indes, die uns durch den Standpunkt des Vf.s geboten ist, soll uns nicht abhalten, bei dem folgenden näheren Eingehen auf den Inhalt des Werkes auch die zuweilen sehr scharfsinnigen und treffenden Urteile über die verschiedenen psychologischen Richtungen hervorzuheben und anzuerkennen.

Der Einleitung zufolge glaubt der Vf., es bedürfe keiner besonderen Entschuldigung, dafs er seine Philosophie des Unbewufsten mit in den Kreis der Besprechung gezogen habe: was wir mit Bedauern zugeben müssen. Die physiologische Psychologie

gehöre in den Kreis der folgenden Erörterungen, soweit sie auch physiologische Thatsachen oder Hypothesen zur Erklärung heranziehe. Bezüglich der Beschränkung auf die deutschen Psychologen sei nur mit dem Dänen Höffding eine Ausnahme gemacht. Als abgethan dürften heute gelten die gesonderten Seelenvermögen, die indeterministische Freiheit und die Frage nach dem Sitze der Seele. Mit dem Freiheitsproblem beschäftigen sich die heutigen Psychologieen „nur so weit, als nötig ist, zu zeigen, wie auf streng deterministischem Boden (!) dasjenige Maſs praktischer Freiheit zu stande komme, welches für die juridische und sittliche (?) Verantwortlichkeit ausreicht“. Diese streng deterministische Freiheit ist denn doch nichts weiter als ein hölzernes Eisen! Mit dem Sitze der Seele befassen auch wir uns nicht weiter, da uns die Seele substantielle Form des Leibes ist. Die „gesonderten Seelenvermögen“ aber kann auch die moderne Psychologie nicht los werden, ja v. Hartmann selbst läſst sein Unbewuſstes in der Dualität von Wille und Idee subsistieren.

Protestieren müssen wir gegen die allgemeine Anerkennung, daſs Gedächtnis u. s. w. durch molekülare Lagerungsverhältnisse bedingt seien, soweit damit die psychischen Habitus ausgeschlossen werden sollen (S. 7).

Vom psychophysischen Parallelismus lesen wir: „So erweist sich der moderne psychophysische Parallelismus als Kind eines metaphysischen Agnosticismus, der vor dem physiologischen Dogmatismus ehrfurchtsvollst Halt macht“ (S. 19). Treffend ist das Urteil über die bloſs beschreibende Psychologie. „Um die Fülle des komplexen Thatbestandes beschreiben zu können, muſs man sie zunächst in einfachere Bestandteile zerlegen“ u. s. w.; das Wichtigere und Wesentlichere ist herauszuheben, dazu sind leitende Grundsätze notwendig (S. 22). Zweifellos gibt es keine Seelenkunde, noch weniger aber Seelenwissenschaft ohne die Verbindung von Analyse und Synthese. Um aber eine Wissenschaft von der Seele zu erreichen, dazu genügt es nicht, wie Hartmann meint, zur Erklärung der Erfahrung Hypothesen aufzustellen (S. 28). Dagegen sind wir wiederum damit einverstanden, daſs der Psycholog sich aller sich darbietenden Hilfsmittel bedienen soll, wie Beobachtung anderer Menschen u. s. w. (S. 28). Wenn jedoch „der Entwicklungsgang von der Empfindung (?) durch die Anschauung, Wahrnehmung und Vorstellung hindurch einerseits zum Phantasma, andererseits zur allgemeinen Vorstellung, Begriff, Urteil und Schluſs“ vorausgesetzt wird (S. 29), so heiſst das eminent psychologische Probleme aus

der Psychologie ausschliefsen und einer Disciplin (der Erkenntnistheorie) zuweisen, die ihren Anspruch auf Selbständigkeit nicht zu legitimieren vermag.

Im „Ergebnis des zweiten Abschnitts“ verrät sich der Sachwalter des Unbewufsten durch die Bemerkung, ursächlicher Zusammenhang zwischen je zwei Bewufstseinsinhalten sei niemals unmittelbar gegeben, sondern, soweit er besteht, allemal durch nicht bewufste (sei es materielle, sei es unbewufstpsychische) Zwischenglieder vermittelt (S. 30). Doch nicht! Denn die innere Erfahrung sagt uns, dafs wir denken, wenn wir denken wollen, wenn sie dies auch nicht sagt ohne Mitwirkung der Vernunft, da nur diese über die Zeitfolge hinaus den inneren Zusammenhang von Ursache und Wirkung erkennt (daher intelligit = inter legit).

In dem vom Standpunkt Hartmanns hochwichtigen Abschnitt vom Unbewufsten zeigt sich der sonst scharfsinnige Denker so völlig in seinen Vorurteilen befangen, dafs er die gröbsten Widersprüche und die augenfälligste petitio principii übersieht. Gegen den „Bewufstseinsspiritualismus“ macht er geltend, dafs das Bewufstsein rein passiv und unproduktiv sei, und dafs, wenn es aktiv und produktiv wäre, es sich doch nicht am eigenen Schopfe aus dem Sumpf des Unbewufstseins ziehen könnte (S. 82). Und doch ist es das Unbewufste, das sich nach H. am eigenen Schopfe aus dem Sumpfe (!) des Unbewufstseins zieht! H. hält es für ausgemacht, dafs das „Unbewufste“ das ursprüngliche ist, eine Annahme, die vom „Bewufstseinsspiritualismus“ einfach geleugnet wird. Und mit Recht! Denn die „unbewufste Teleologie“ in den organischen Lebensvorgängen (S. 110), worauf v. Hartmann so grofses Gewicht legt, beweist nichts für die Annahme eines unbewufsten Denkens und Wollens, da organisches Wachstum, Ernährung, Zeugung keine Erkenntnis- und Willensprozesse sind,[1] wiewohl die in ihnen sich offenbarende objektive Zweckmäfsigkeit auf ein zwecksetzendes Denken und Wollen hinweist, das aber nur über ihnen in einem denkenden und wollenden, selbständig subsistierenden, also auch sich selbst erfassenden, selbstbewufsten intelligenten Wesen bestehen kann. H. ist eben noch ganz und gar in den Abstraktionen des spekulativen Idealismus befangen trotz seiner Versicherung, dafs es mit

[1] In confesso apud omnes est non aliarum operationum conscientiam homini esse posse, quam quae per se sunt cognoscitivae, vel a cognitione proficiscuntur, quia anima tunc alicuius rei conscia esse dicitur, cum ipsam cognoscere cognovit. Atqui operationes vitales neutrius generis sunt, quia ipsae similes sunt operationibus rerum, quae omni cognitione destituuntur. Sanseverino, Compend. I. p. 150.

den Konstruktionen ein- für allemal vorüber sei. Das Bewufstsein soll unproduktiv sein! Und doch ist es das bewufste Denken, das Urteile, Schlüsse u. s. w. produziert! Und E. v. Hartmann selbst wird doch wohl bewufst denkend seine zahlreichen Schriften ins Dasein gesetzt haben.

Ein Korn Wahrheit enthält das Urteil über Apperceptionspsychologie, die nur dann eine höhere Wahrheit gegenüber der Associationspsychologie vertrete, wenn in jedem, auch dem niedrigsten Associationsvorgang schon mehr stecke als eine passive, mechanische Agglomeration psychischer Phänomene, wenn überall unbewufste Intellektualfunktionen den Vorgang leiten. Soviel ist nämlich wahr, dafs das Denken ebensowenig durch die Wundtsche oder auch Herbartsche Apperception als durch die Humesche Association erklärt wird, und dafs jene in den Sensualismus der letzteren zurückfallen (S. 140 ff.). Hierher gehört eine Bemerkung Sigwarts, jedenfalls sei ein Urteil mit verneinender Kopula keine Association, weil ein trennendes Band Unsinn ist (S. 167). Abgesehen von der vermeintlichen Panacée des Unbewufsten ist das Ergebnis des vierten Abschnitts zu acceptieren, dafs weder eine Associationspsychologie als reine Bewufstseinspsychologie, noch eine solche als physiologische Reproduktionspsychologie, noch der „widersinnige Versuch einer Synthese des einen Faktors mit dem Produkt selbst (Wundtsche Apperceptionspsychologie)“ dem wissenschaftlichen Bedürfnis genügen könne (S. 173). Zum Verständnis der zuletzt angeführten Worte sei bemerkt, dafs die (aktive) Apperception Wundts als bewufster, auf Grund von Associationen denkend thätiger Wille an ein materielles Organ im Stirnhirn gebunden ist und sich als Innervationsempfindung der Muskeln in einer wirklichen Spannung derselben äufsert (Vgl. S. 216 f.).

Aus dem Abschnitt: „Empfindung, Gefühl und Willen“ heben wir hervor den Gebrauch des Wortes „Empfindung“ seitens der Philosophie des Unbewufsten in einem weiteren und engeren Sinne. Die „Gattung“ Empfindung im weiteren Sinne zerfalle in die beiden „Arten“ der Empfindung im engeren Sinne von sinnlicher Qualität, und von Lust- und Unlust-Empfindung oder Gefühl (S. 194). Diese Darstellungs- resp. Redeweise ist eine ganz unlogische, da es eine blofse Homonymie ist, wenn die Ausdrücke Gefühl, Empfindung bald in dem einen, bald in dem anderen Sinne gebraucht werden. Nach dem richtigen Sprachgebrauch werden sinnliche Qualitäten nicht empfunden, sondern wahrgenommen, dagegen innere Zuständlichkeiten (seelisches Leiden, Thun) empfunden, Lust und Unlust gefühlt. —

Die „Gefühle" der Uratome, welche die Bausteine, aus denen in zusammengesetzten Individuen (Molekülen, Zellen, Ganglienknoten, Hirnteilen) Empfindungen aufgebaut werden sollen (S. 195), können wir nicht umhin als idealistische Phantastereien zu bezeichnen. Aus Lust- und Unlustgefühlen als alleinigem Baumaterial soll mit Hinzutritt der unbewufsten Kategorialfunktionen der gesamte Bewufstseinsinhalt sich aufbauen. Wie nun aber Farben-, Ton- u. s. w. „Empfindungen" aus Lust- und Unlustgefühlen sich aufbauen sollen, ist schlechterdings unerfindlich. — Unmittelbar bewufst zu werden sei das Wollen unfähig (S. 197): eine Behauptung der „Philosophie des Unbewufsten", zu der sie teils durch Entleerung des Willens von allem Gefühlsmäfsigen (denn das bonum rationale liebend, das Gegenteil hassend, resp. verlangend, fliehend wollen wir), teils durch die Auffassung des Bewufstseinsinhalts als passiven Phänomens gelangt ist.

Im sechsten Abschnitt (die Einheit des Bewufstseins) lesen wir, dafs Lotze die Substantialität des psychischen Individualsubjekts ablehne, den früher von ihm gebrauchten Ausdruck Substanz desavouiere und die Unentstandenheit u. s. w. der Individualseele leugne; er lasse sie nur als ergänzende Thätigkeit des Absoluten zu, die zu seinen physischen Thätigkeiten hinzutritt (S. 283 f.). Lotze kam eben über ein haltloses Schwanken zwischen Monismus und Pluralismus nicht hinaus. Wie schon angedeutet, beruht die Art, wie v. Hartmann (S. 287) seine Leugnung der Substantialität der Individualseele durch die Teilbarkeit der Seele und des Bewufstseins zu begründen sucht, auf dem Mangel der Unterscheidung des Aktualen und Potentialen. Das rein tierische, resp. pflanzliche individuelle Lebensprincip ist aktual eins und nur der Potenz nach vielfach; seine Teilbarkeit ist eine accidentelle und hat ihren Grund in der Versenkung im Stoffe, beschränkt sich aber auf niedere Organismen. Anders verhält es sich mit der Menschenseele, welche die Potentialität des Stoffes überragt, für sich subsistiert und unteilbar ist. v. Hartmann selbst verfällt zwar nicht dem (Herbartschen) ontologischen Pluralismus, wohl aber dem alle Vielheit zum leeren Scheine herabsetzenden Monismus (S. 289).

Scharf lautet das Urteil über Wundts Theorie der Bewufstseinseinheit. „Von alledem, was Wundt bei seinen Vorgängern bereits entwickelt und ausgeführt fand, hat er nur die äufsere, physiologische Bedingung der Entstehung der Bewufstseinseinheit, den durchgehenden Zusammenhang des ganzen Nervensystems in allen seinen Teilen, scharf festgehalten, ohne übrigens die

Güte der Leitung als das Entscheidende bei diesem Zusammenhange hervorzuheben. Alles übrige hat er, soweit er es benutzt hat, durcheinandergewirrt, z. B. individuelles Bewufstsein und Selbstbewufstsein, Seele, Subjekt und Ich, Bewufstsein und Bewufstseinseinheit, ideelle Bewufstseinseinheit und reelle Einheit der Seelenthätigkeiten im Individuum" (S. 298).

Gegen die reine Bewufstseinspsychologie macht v. H. geltend, sie führe zum Solipsismus entweder des beschränkten oder des absoluten Bewufstseins und lasse im letztern Falle die Spaltung in relative Bewufstseinseinheiten unerklärt. Da fragt es sich doch, ob die Psychologie des Unbewufsten das Bewufstsein überhaupt und die Existenz diskontinuierlicher Bewufstseine zu erklären vermöge. Etwa durch das berüchtigte „Stutzen" des Willens? Der Vf. kritisiert zwar nicht schlecht, ist aber selbst „der Sünde blofs".

Der siebente ausführliche Abschnitt behandelt den psychophysischen Parallelismus. Mit Recht werden hier die Anfänge der (modernen!) Identitätsphilosophie auf Nikolaus Cusanus zurückgeführt. „Seine Lehre, dafs in Gott alle Gegensätze zusammenfallen, drängten ihn dazu, auch die Identität der Materie und des Denkens in Gott anzunehmen, d. h. nach damaliger Auffassung die der Möglichkeit und Wirklichkeit" (S. 317).

Als Grund der Bevorzugung des Parallelismus seitens der vom Naturalismus herkommenden Psychologen wird die Furcht bezeichnet, durch eine Beeinflussung des Materiellen von seiten der Seele den reinen Mechanismus der materiellen Welt zu stören, sowie die Bereitwilligkeit, vom agnostischen Standpunkt auf jede Erklärung des Zusammenhangs zwischen Körperlichem und Seelischem zu verzichten (S. 327). v. H. selbst findet, dafs in keinem Falle ein Widerspruch gegen das Gesetz der Erhaltung der Kraft entstehen könne, wenn die hinzukommende (psychische) Kraft die Geschwindigkeiten unverändert läfst und nur die Richtung der Bewegungen ändert, da in diesem Falle ein positiver oder negativer Zuwachs zu der im Organismus vorhandenen Energiesumme nicht geliefert werde (S. 337). „Das Beharrungsgesetz im rein materialistischen Sinne ist ein blofses Vorurteil der ihre Grenzen überschreitenden Physik" (S. 348). Wenn Ebbinghaus behauptet, auch die blofse Richtungsänderung eines bewegten Teilchens schaffe schon neue Energie, weil sie eine neue Seitenkraft einführe, so übersieht er, dafs die neue hinzutretende Seitenkraft, wenn sie die Geschwindigkeit des bewegten Teilchens nicht vermehrt, auch

die konstante Energiesumme des mechanischen Systems nicht vermehre, weil ihre dynamische Leistung völlig dadurch absorbiert wird, den Widerstand zu überwinden, den das bewegte Teilchen nach dem Beharrungsgesetz einer Änderung seiner Bewegungsrichtung entgegensetzt (S. 354 f.). In jedem Falle ist dem Vf. beizustimmen, wenn er erklärt, dafs der indirekte Beweis für den Parallelismus durch Ausscheidung der Wechselwirkungshypothese nach wie vor auf schwachen Füfsen stehe. Für uns indes handelt es sich nicht um eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, denn die Seele verbindet sich mit dem Leibe nicht durch eine Thätigkeit, sondern verhält sich als seine causa formalis; eine Wechselwirkung findet vielmehr nur zwischen den Vermögen der Seele statt, und die Schwierigkeit bezieht sich auf die Wechselwirkung der organfreien mit den an Organe gebundenen Vermögen; die Möglichkeit einer solchen aber beruht teils auf der Einheit des Lebensprincips, worin beide Arten von Vermögen wurzeln, teils auf dem von der geistigen Kraft ausgehenden Impuls, kraft dessen das sinnliche Vermögen (resp. das Phantasma) auf das geistige Vermögen zurückwirkt. Eine nähere Ausführung bezüglich der bewegenden Kraft des Willens müssen wir uns an dieser Stelle versagen.

Wiederholt weist v. Hartmann das naturwissenschaftliche (vielmehr materialistische, kraftstoffliche) Vorurteil zurück, dafs die mechanische Energie die einzige Form der Kraftäufserung und alle Kraftäufserung an die objektiv-reale Erscheinung der Materie als ihren Träger gebunden sei, mit anderen Worten, dafs die Konstanz der mechanisch-materiellen Dynamik die Konstanz der kosmischen Dynamik überhaupt bedeute und verbürge (S. 370).

„Die Schwierigkeiten, die an dem Parallelismus in jeder Gestalt haften, erscheinen weit gröfser als diejenigen, die mit der Kausalitätstheorie verknüpft sind“ (S. 373).

Von Ziehen, dessen Ansichten auch in pädagogischen Kreisen Eingang gefunden, erfahren wir, dafs er das Bewufstsein nur als passive Begleiterscheinung und einen zufälligen Nebenerfolg gewisser physiologischer Prozesse gelten lasse (S. 376). Gegen jene Fassung des Parallelismus, der jeder psychischen Erscheinung eine organische Bewegung entsprechen läfst, wird treffend eingewendet: Inwiefern logische Operationen das Abbild oder der passive Ausdruck bestimmter Hirnbewegungen sein könnten, ohne dafs dabei ihr eigentliches Wesen gänzlich zerstört würde, sei völlig unbegreiflich (S. 384 f.).

Nur angedeutet möge werden, dafs der Vf. mit Recht die

Zurückführung des Kausalzusammenhangs auf eine funktionelle Abhängigkeit im Sinne des mathematischen Begriffs der Funktion für unhaltbar erklärt (S. 399 f.).

Vollberechtigt ist die Frage: „Wenn eine selbständige Gesetzlichkeit und geschlossene Kausalität der bewufstpsychischen Reihe auf das offenkundigste allen Erfahrungen widerspricht, mufs das nicht wenigstens zur Vorsicht mahnen, ehe man eine solche für die materielle Reihe behauptet?“ (S. 401).

Wenn behauptet wird, erst seit Hume wüfsten wir, dafs Kausalität nicht wahrgenommen, sondern zu den Wahrnehmungen hinzugedacht wird (S. 408), so ist der eine Satz so falsch wie der andere; denn dafs Verhältnisse nicht sinnlich wahrgenommen, sondern nur denkend erfafst werden, hätte der in der Geschichte der Philosophie doch sonst bewanderte Verfasser an zahlreichen Stellen in den Schriften des Aquinaten lesen können; dafs sie aber „hinzugedacht“ werden, ist das bekannte, von Kant herrührende aprioristische Vorurteil.

Das Schlufsergebnis dieses Abschnittes lautet: „Der Parallelismus wird dem Thatbestand der Erfahrung selbst nach Seiten der Natur nur unvollständig gerecht, indem er an der Illusion festhält, dafs es später doch einmal gelingen werde, die organischen Lebensvorgänge ohne Rest aus der Mechanik der Atome zu erklären. Daneben ist er völlig unfähig, das einheitliche Geistesleben der Menschheit zu erklären, und mufs bei jedem Versuch, sich mit ihm zu beschäftigen, seine eigenen Grundsätze verleugnen, weil jede Wechselwirkung der Bewufstseine (!) untereinander nach parallelistischen Grundsätzen unmöglich ist. Auch tritt er mit der Erfahrung in Widerspruch, wenn er als unentbehrliches Gegenstück der geschlossenen physischen Kausalität eine geschlossene bewufstpsychische Kausalität der Bewufstseinsinhalte unter einander zu behaupten sucht. Andererseits widersprechen die Gegner des Parallelismus der Erfahrung, wenn sie dem Bewufstein Aktivität zuschreiben oder gar in die alten Irrtümer von einem Seelensitz oder von der Körperlichkeit der Seele zurükfallen“ (S. 422).

Der Vf. verwirft mit Recht jene beiden Extreme, von denen das eine die physischen Phänomene idealistisch in Schein auflöst, das andere aber die psychischen Erscheinungen zu einer zufälligen und gleichgültigen Nebenwirkung des allein wahrhaft wirklichen Physischen und Materiellen herabsetzt. Indem ebenderselbe aber die gesamte Natur auf unbewufste Wollungen und Denkakte zurückführt, verfällt er selbst in das erstere jener Extreme. Seine Berufung auf die Erfahrung ist

völlig wirkungslos; denn gerade die Erfahrung zeigt uns aktuales Denken und Wollen nur in Verbindung nicht allein mit Bewufstsein, sondern mit Selbstbewufstsein, woraus zu schliefsen ist, dafs jenes „absolute" Denken und Wollen, das wirkender Grund der Welt und ihrer Ordnung ist, nicht anders denn als selbstbewufste und persönliche Intelligenz gedacht werden darf.

DE NATURA PHYSICAE PRAEMOTIONIS.

Scripsit

P. NORBERTUS DEL PRADO, Ord. Praed.

I.

1. Doctrinam traditam circa influxum Dei in creaturas rationales tam in ordine naturae, quam in ordine gratiae, sic in compendium redegit Divus Thomas 2. ad Corinth. cap. 3. lectione prima, ubi explanans illa verba Apostoli: *Fiduciam autem talem habemus per Christum ad Deum, non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est,* scribit:

„In quolibet processu operis primo est assensus, qui fit cogitando; deinde collatio per verbum; et postmodum impletio per opus. Unde si nec cogitare quis a se habet, sed a Deo; non est dubium, quod non solum perfectio operis boni est a Deo, sed etiam inchoatio. Ad Philipp. cap. 1. v. 6: *Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu.* — Et hoc est contra Pelagianos dicentes, quod inchoatio boni operis est ex nobis, sed perfectio est a Deo. Isaiae cap. 26. v. 12: *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine.*"

„Sed ex hoc ne videatur tollere libertatem arbitrii, dicit: A nobis, quasi ex nobis. Quasi dicat: Possum quidem aliquid facere, quod est liberi arbitrii; sed hoc, quod facio, non est ex me, sed a Deo, qui hoc ipsum posse confert; ut sic et libertatem hominis defendat, cum dicit: *a nobis,* . . . et divinam gratiam commendet, dum dicit: *quasi ex nobis,* scilicet procedat, sed a Deo."

„Hoc etiam Philosophus vult, quod numquam homo per liberum arbitrium potest quoddam bonum facere sine adiutorio Dei. — Et ratio sua est: quia in his, quae facimus, quaerendum est illud, propter quod facimus. Non est autem procedere in infinitum, sed est devenire ad aliquid primum, puta ad consilium. Sic ergo bonum facio, quia consilium mihi inest ad hoc; et hoc est a Deo. — Unde dicit, quod consilium boni est ab aliquo,

quod est supra hominem, movens eum ad bene operandum; et hoc est Deus, qui et homines movet et omnia, quae agunt, ad actiones suas, sed aliter et aliter."

„Cum enim hujusmodi motus sit quoddam receptum in moto, oportet, quod hoc fiat secundum modum suae naturae, id est, rei motae. — Ea ergo, quorum natura est, ut sint liberae voluntatis, dominium suarum actionum habentia, movet libere ad operationes suas, sicut creaturas rationales et intellectuales; alia autem non libere, sed secundum modum suae naturae. — Licet autem non simus sufficientes cogitare aliquid a nobis tamquam ex nobis; tamen habemus aliquam sufficientiam, qua scilicet bonum possimus velle et credere incipiamus; et hoc a Deo est. 1. ad Corinth. cap. 15. v. 7: *Quid habes, quod non accepisti?*" —

2. Tria hic manifestantur ab Angelico Doctore: 1. Quaecunque dicta manent circa intrinsecam divinae gratiae efficaciam; — 2. Realitas physica divinae motionis in potentia liberi arbitrii recepta ab ipso Deo immissa; — 3. Concordia liberi arbitrii cum ipsa divinae motionis efficacia. --

Quoad primum satis iam videtur ostensum ex S. Scriptura, ex doctrina Augustini, ex Romanorum Pontificum approbatione, atque ex doctrina tam philosophica quam theologica Divi Thomae. — Si enim Angelicus Doctor lib. 2. Sent. dist. 37. q. 2. art. 2. laborat pro aris et focis ad concludendum: *Quidquid est in actu deficiente, scilicet peccato, de ratione actus et entis et boni, totum hoc a Primo Agente, scilicet Deo, procedit mediante voluntate;* quanto magis in opere bono, in actu, cui nulla adiungitur deformitas, dicendum erit iuxta documenta philosophiae christianae, quod totum procedit mediante libero voluntatis potentia a Primo Agente, quod est Deus? — Per totum operis processum ab initio usque in finem, ab intellectus apprehensione usque ad electionem et consensum, et ab electione usque ad ipsius operis externi executionem: quidquid est actus, quidquid entis, quidquid recti, quidquid boni, quidquid perfecti et ordinati: hoc totum a Deo, sed a Deo per nostras potentias operativas; a Deo, mediante intellectu et mediante voluntate. A Deo, non quidem exspectante determinationem liberi arbitrii, sed sufficienter ipsam liberam determinationem causante; a Deo, non quidem ab extrinseco et tamquam modo parallelo agente, sed intrinsece ipsam voluntatis potentiam immutante, et, mediante ipsa voluntate creata, in actum liberum et bonum a nobis causatum, vehementius sua divina virtute ingrediente. — Haec est doctrina Apostoli et simul doctrina Philosophi. —

3. At si Philosophus vult, quod omnia et singula in processu boni operis, incipiendo a consilio boni, sit ab aliquo, quod sit supra hominem, scilicet a Deo movente hominem ad bene operandum; quanto magis hoc est asserendum, si loquamur de opere bono in ordine supernaturali, quod pertinet ad salutem ac meretur vitam aeternam? — Si ergo in ordine naturae non sumus sufficientes cogitare aliquid veri, nec desiderare aliquid boni a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est; quomodo poterimus in ordine gratiae incipere vel perficere, nisi physice moveamur a Deo, qui omnia, quae agunt, praemovet ad actiones suas: a Deo, a quo est consilium, principium electionis, et electio, principium voluntatis in executione omnium bonorum operum?

4. In toto processu boni operis, quod pertinet ad salutem, non solum omnia sunt a Deo sicut in ordine naturae, qui est ordo generalis suae providentiae, verum etiam omnia sunt a Deo ea ratione singularissima, qua fiunt in tempore, quaecunque ab aeterno decrevit pro executione illius specialis providentiae, quae vocatur praedestinatio. — Unde Angelicus Doctor declarans illa verba Apostoli (ad Galatas cap. 1. lectio 4.): *Cum autem placuit ei, qui me segregavit ex utero matris, et vocavit per gratiam suam, ut revelaret Filium suum in me, ut evangelizarem illum in gentibus, continuo non aquievi carni et sanguini*, ait: „Primo ostendit causam efficientem suae conversionis, secundo finem, tertio modum."

„Circa primum notat causam suae conversionis, quae duplex est, scilicet beneplacitum Dei, quod est divina electio, et convertentis vocatio. — Quantum ad primum dicit: *Cum autem placuit ei*, scilicet Deo; non quando volui ego, sed quando placitum fuit sibi; quia *non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei*, ut dicitur ad Romanos cap. 9. v. 16 . . . . Quantum autem ad aliam causam dicit: *Et vocavit per gratiam suam.* Est autem duplex vocatio. Una est exterior, et sic dicit: vocavit me coelesti voce. Act. cap. 9. v. 4: *Saule, Saule, quid me persequeris? . . . . Vade in civitatem, et ibi dicetur tibi, quid te oporteat facere.* Sic etiam alios apostolos vocavit. — Alia est interior; et sic vocavit per quemdam instinctum interiorem, quo Deus per gratiam tangit cor, ut convertatur ad ipsum; et sic vocavit a mala via in bonum; et hoc per gratiam suam, non nostris meritis. Ad Rom. cap. 8. v. 30: *Quos praedestinavit, hos vocavit; et quos vocavit, hos et iustificavit.*"

„Finis autem conversionis ponitur, cum dicitur: *Ut revelaret Filium suum in me:* qui quidem finis est Christus. — Ordinatur autem conversio sua ad Christum dupliciter, scilicet facto, et sic

dicitur: *Ut revelaret Filium suum*, id est in eo, quod circa me fecit, convertendo me et dimittendo peccata mihi, revelaret, quanta sit mihi facta misericordia . . . Sic ergo revelavit in eius conversione Filium suum; et hoc inquantum Filius dicitur gratia Dei . . . . Item revelavit eum in eius operatione . . . Et hoc inquantum Filius virtus est Dei."

„Modus autem suae conversionis est perfectus; et quantum ad affectum, unde dicitur: *Continuo non aquievi carni et sanguini;* id est statim ita perfecte fui conversus, quod omnis carnalis affectus recessit a me . . . . Item quantum ad intellectum; quia ita fuit instructus a Christo, quod non fuit ei necesse instrui ab apostolis." —

5. Conversio S. Pauli exemplar est mirificum intrinsecae efficaciae, qua Deus per suam gratiam tangit cor hominum, et physice transmutando a malo in bonum vertit illud, quocunque vult, et quomodo vult, et quando vult. — Omnis conversio, qua homo iustificatur, est transmutatio de statu iniustitiae ad statum iustitiae. Transmutatur siquidem essentia animae per infusionem gratiae sanctificantis; transmutatur intellectus per infusionem fidei; transmutatur et voluntas per infusionem spei et charitatis. Totus homo transmutatur, expolians se veterem hominem cum actibus suis, et induens novum hominem, qui renovatur in agnitionem secundum imaginem eius, qui creavit illum; et recreatus in iustitia et sanctitate veritatis, in novitate ambulat. (Ad Rom. cap. 6. v. 4; ad Eph. cap. 4. v. 24; ad Coloss. cap. 3. v. 10.) — Omnis itaque vocatio, qua Deus iustificat, quos praedestinavit, est semper per instinctum interiorem, per intrinsecum tactum cordis, per physicam voluntatis transmutationem; et omnis conversio habet sicut conversio S. Pauli eandem causam efficientem, scilicet beneplacitum Dei, quod est divina electio, et convertentis vocatio. Et non quando homo vult, quoniam **ipsum velle**, et **ipsum cogitare** ut velit, iam est effectus gratiae tangentis cor; sed quando est placitum Deo, qui operatur in nobis et velle et perficere, pro bona voluntate (Philipp. cap. 2. v. 13), et vocat per gratiam suam.

6. Omnis etiam uniuscuiusque praedestinati conversio, sicut conversio S. Pauli, habet finem et habet modum. — Finem quidem; quia Deus convertendo nos et dimittendo peccata nobis, revelat, quanta sit nobis facta misericordia; et per nostram conversionem ordinamur ad gloriam Christi, cui conformes per iustificationem efficimur. — Modum autem; etenim omnis conversio, qua homo ex averso fit ad Deum conversus, ex malo bonus, ex peccatore iustus, habet modum perfectum quoad per-

fectionem substantialem, in qua non est accipere magis aut minus, et in qua pariter ostenditur in omnibus praedestinatis efficacia divinae gratiae ex se et per se. — Quod autem supra hunc modum substantialiter perfectum reperiantur diversi modi et gradus plus vel minus perfecti, etiam provenit velut a prima causa ab ipsa Dei voluntate, qua movet plus vel minus liberum hominis arbitrium. — Utique, qui plus conatur; plus habet de gratia, plus de charitate, plus de sanctitate et iustitia, et plus appropinquat Deo; sed quod plus conetur, indiget altiori causa et vehementiori motione. Unde Divus Thomas ad Ephes. cap. 3. lectione 5.: „*Hoc, quod Deum diligimus, non est ex nobis, sed a Spiritu Sancto.*" Hoc ergo, quod unus habeat charitatem longam, latam, sublimem et profundam, et alius non habeat, venit ex profundo divinae praedestinationis.

7. Porro: Omnia argumenta exposita supra[1] in Lectionibus XXV et XXVI et XXVII et XXVIII ostendunt a radice efficaciam intrinsecam divinae gratiae et aperte demonstrant doctrinam Divi Thomae, qui semper, ubique et constanter tradit, Deum, iuxta quod ei placuerit, etiam rebellem hominem, persecutorem et blasphemum, et ipso progressu peccati, statim vertere in vas electionis, in agnum mansuetum, in virum mitissimum, et in apostolum ac magistrum gentium. — A Deo quippe sunt omnia, quae mediante nostra voluntate operantur in toto processu bonae atque salutaris operationis. Unde Divus Thomas 2. ad Thessalonicens. cap. 2. lect. 3.: „Finis electionis est salus aeterna, et ideo dicit: in salutem . . . Hoc autem fit primo ex parte Dei per gratiam sanctificantem; unde dicit: *In sanctificatione spiritus.* Secundo ex parte nostra est consensus liberi arbitrii per fidem, et ideo subdit: *Et in fide veritatis* . . . — Petit autem pro eis exhortationem, quae est monitio ducens animum ad volendum. Et hanc potest facere homo exterius; sed non esset efficax, nisi esset interius spiritus Dei; unde dicit: *Exhortetur corda vestra,* id est instiget . . . *Exhortetur* per gratiam, ut velimus; et *confirmet,* ut efficaciter velimus." —

8. A Deo, inquam, omnia ac singula, quae ad operationem salutarem exspectant: sed a Deo in nobis acta vel in nobis simul et per nos. — Etenim omnia conferuntur nobis a Deo per Christum, et gratia et gloria, et credere et mereri et perseverare. — Unde Divus Thomas ad Ephes. cap. 2. lect. 2.: „*Sicut gratia nobis confertur per Christum, ita et gloria, quae est gratia consummata. . . Per ipsum enim beatificamur, per quem iustificamur.*" — Et lect. 3.: „*Quia dixerat, quod per fidem sumus*

[1] In Ephemeride „*Divus Thomas*" ser. II. vol. I.

salvati, possit quis credere, quod ipsa fides esset a nobis, et quod credere in nostro arbitrio constitutum est; et ideo hoc excludens dicit: Et hoc non ex nobis. Non enim sufficit ad credendum liberum arbitrium, eo quod ea, quae sunt fidei, sunt supra rationem . . . Et ideo quod homo credat, hoc non potest ex se habere, nisi Deus det." — Et 1. ad Corinth. cap. 10. lect. 3.: „*Vere fidelis Deus, qui dat potentiam, ne vincamur; gratiam, ut mereamur; constantiam, ut vincamus.*"

9. Haec autem intrinseca divinae motionis efficacia plus adhuc patebit ex dicendis:

1. de natura seu quidditate divinae motionis,
2. de diversis gradibus perfectionis divinae motionis,
3. de concordia liberi arbitrii cum divina motione.

10. Quotiescunque de natura divinae motionis determinanda agitur, sive sub nomine motionis, sive sub nomine motus designetur, non loquimur de *actione* Dei; quoniam Deus non agit per actiones formaliter transeuntes, sed per intellectum et voluntatem; et actio Dei est ipsa substantia Dei; ac proinde natura divinae motionis sic sumpta est **ipsa natura** Dei; de qua Divus Thomas per totum tractatum de **Deo Uno et Trino.**

Loquimur itaque de divina motione, prout est aliquid reale, quod ab illa divina actione derivatur ad creaturas, et quo potentiae operativae creaturarum formaliter praemoventur et sic praemotae applicantur ad actualiter operandum — Atque in hac acceptione, quidquid dicatur de physica motione creaturae rationalis, etiam venit intelligendum de gratia actuali ex se et per se efficaci; quae nihil aliud est nisi *physica praemotio,* qua homo primo transfertur a Deo de statu iniustitiae ad statum iustitiae; et qua deinde ab ipso Deo etiam movetur, ut „*gratia iam percepta utatur homo, iuste vivendo, ad vitandum peccata et consequendum vitam aeternam.*" (Div. Thom. 2. ad Corinth. cap. 6. lect. 1.)

II.

11. Conclusio prima: — **Physica motio, et consequenter gratia efficax, est aliquid reale receptum in potentia liberi arbitrii.**

Ratio prima. — Ex supra dictis[1] physica motio est Dei virtus, qua Deus 1. agit immediate immediatione suppositi in ipsam potentiam liberi arbitrii; — 2. agit immediate immediatione virtutis in ipsum actum liberi arbitrii; — 3. determinat potentiam liberi arbitrii ad unum; — 4. facit creaturam rationalem velle

[1] Huius Annuarii vol. XVI. p. 51 sqq.

hoc vel illud; — 5. infallibiliter operatur, mediante voluntate creata, aliquem bonum effectum, seu **quidquid** in actu liberae voluntatis creatae est *τοῦ* **actus, entis** et **boni.** — Manifestum est igitur, physicam motionem esse aliquid reale extra Deum, et aliquid derivatum a Dei actione ad creaturam et in potentiis operativis eiusdem receptum.

12. Ratio secunda. — Divus Thomas 1. 2. qu. 110. a. 2. ita describit naturam divinae motionis in ordine supernaturali: „*In quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum, hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae: actus enim moventis in moto est motus.*“ —

Et lib. 3. Sent. dist. 8. qu. 1. a. 5. ad 4: „Dicendum, quod omnis motus est aliquid secundum rem, non autem omnis relatio.“

13. Ratio tertia. — Divus Thomas, loco iam citato, 2. ad Corinth. cap. 3. lectione 1., postquam asseveravit, quod Deus „homines movet et omnia, quae agunt, ad actiones suas“; addit, quod „Huiusmodi motus est quoddam receptum in moto“.

14. Conclusio secunda: **Physica motio, et proinde gratia efficax, est aliquid reale causatum a solo Deo in potentia liberi arbitrii.**

Ratio prima. — Divus Thomas de Potent. qu. 3. a. 7 ad 3.: „Dicendum, quod in operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae; sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis.“ — Cum igitur physica motio sit operatio, qua Deus operatur movendo naturam, movendo et voluntatem; in hac operatione non operatur voluntas nec natura. — Ergo effectus huiusmodi operationis est aliquid reale causatum a solo Deo — in potentiis operativis creaturarum.

15. Ratio secunda. — Hoc, quod efficitur per physicam motionem, constituit complementum ipsius virtutis operativae, qua creatura agit et operatur. — Complementum autem virtutis ad agendum, qua creaturae sunt praeditae, confertur ab ipso, qui creaturas primo condidit eisque vim operandi simul cum natura donavit.

16. Ratio tertia. — Physica motio est virtus, qua Deus agit immediatione suppositi in potentiam liberi arbitrii. — Et in potentiam liberi arbitrii creati nemo potest intrinsece agere, „nisi solum ille, qui solus illabitur animabus, scilicet Deus.“ — Ad Ephesios cap. 3. lect. 3.

17. Ratio quarta. — Huc spectat illud concilii Arausicani II. can. 20: „Multa Deus facit in homine bona, quae non facit

homo. Nulla vero facit homo bona, quae non Deus praestat, ut faciat homo." —

18. Conclusio tertia: **Physica motio, et consequenter gratia efficax, est aliquid reale causatum in potentia liberi arbitrii prius prioritate naturae et causalitatis quam ipsa operatio liberae voluntatis.**

Ratio prima. — Divus Thomas lib. 3. contra gentes cap. 149.: „Motio autem moventis praecedit motum mobilis ratione et causa." — Et rursus: „Impossibile est, esse aliquem rectum motum in anima, quem non praeveniat actio divina: unde et Dominus dicit Joan. 15. v. 4: *Sine me nihil potestis facere.*" —

19. Ratio secunda. — Physica motio est, qua Deus movet res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum. Deus enim non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum. (1. Part. qu. 105. a. 5.) — Manifestum vero est, omnem applicationem praecedere natura et causalitate operationem propriam potentiae applicatae ad operandum.

20. Ratio tertia. — Causam secundam moveri a Causa Prima, qui est Deus, **motione praevia** propriae actioni ipsius causae secundae, potest habere duplicem sensum: 1. ita ut in ipsa causa secunda praesupponatur nulla virtus propria ad agendum; et consequenter causa secunda non moveat ex virtute propria, sed solum ob hoc praecise, quia movetur a Causa Prima; sicut baculus movet lapidem motus a manu, et solum quia movetur a manu; — 2. ita ut in ipsa causa secunda praesupponatur vera ac propria potentia operativa; et consequenter quod causa secunda moveat ex duobus, scilicet: *virtute propria,* et quia *movetur* a Causa Prima, a qua causa secunda recepit complementum suae propriae virtutis. — Etenim motio Causae Primae est cooperativa intrinsece propriae actioni causae secundae reducendo virtutem agendi propriam ipsius de potentia in actum.

Primo enim sensu physica motio minime dicenda est praevia propriae actioni creaturae rationalis; quoniam hoc esset negare liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis. Atque hoc modo recte negat Caietanus 1. Part. qu. 19. a. 8, motionem Dei esse praeviam actioni voluntariae; non enim liberum arbitrium **movet** ob hoc praecise tantum, quia movetur a Deo, *„sicut baculus movet lapidem motus a manu"*. Unde addit: „Non enim oportet, cum aliquis vult aliquid, seu cum sol illuminat, Primam Causam praevia motione cooperari; sed sufficit, et exigitur, eam intrinsece cooperari tali electioni vel illuminationi. Et hoc,

quia cooperatio in unoquoque est secundum naturam uniuscuiusque: sic enim omnia disponit suaviter." — Hoc est, quod Divus Thomas edocet 2. ad Corinth. cap. 3. lect. 1.: „*Cum enim huiusmodi motus sit quoddam receptum in motu, oportet quod hoc fiat secundum modum suae naturae, id est rei motae. Ea ergo, quorum natura est, ut sint liberae voluntatis, dominium suarum actionum habentia, movet libere ad operationes suas, sicut creaturas rationales et intellectuales; alia autem non libere, sed secundum modum suae naturae.*" —

In altera vero acceptione, physica motio absolute dicenda est **praevia** propriae actioni creaturae, sive sit libera in agendo, sive non sit. — Quoniam, ut profunde simul ac dilucide ait Caietanus: „*Sic movere causae secundae provenit non ex moveri tantum, sed ex moveri et modo proprio ipsius causae secundae.*" —

Idcirco **movere** liberi arbitrii creati provenit ex duobus: 1. ex moveri a Deo; 2. ex modo proprio et virtute propria ipsius liberi arbitrii. — Ac cum virtus propria liberi arbitrii compleatur ob hoc *praecise*, quia a Deo movetur; et operatio libera proveniat a Deo, mediante libera voluntate, quae mota movet, acta agit; ideo physica motio est revera praevia actioni propriae rei motae.

21. Ratio quarta. — Caietanus in eodem loco 1. P. qu. 19. a. 8. sic egregie ostendit mentem Angelici Doctoris circa divinum scilicet influxum in creaturas etiam liberas: „Illa propositio adiuncta, scilicet: *Causa secunda nihil agit nisi in virtute Primae,* non iuvat. Quoniam non est sensus, quod causa secunda nullam virtutem habeat nisi Primae; sed quod ipsa secunda nullum effectum producit, nisi virtute Primae concurrente et coniungente virtutem secundae suo effectui; quoniam Prima omnia attingit immediate immediatione virtutis, ut in qu. 8. a. 1. declaratum est." —

Ergo si virtus primae Causae, qui est Deus, coniungit virtutem operativam causae secundae suo effectui, absque dubio physica motio est aliquid reale causatum in potentia liberi arbitrii, prius quam ipsemet effectus sive operatio liberae voluntatis.

22. Ratio quinta. — Caietanus ibidem addit: „Prima Causa non attingit effectum secundae causae in seipso, sed modificata operatione sua iuxta modum ipsius causae secundae. — Et propterea effectus secundae causae in nullo priori haberet necessariam habitudinem ad primam, sed solam ex se contingenter fieri habitudinem haberet. Illa enim propositio: *Prima causa prius naturaliter respicit effectum quam quaecunque alia causa,*

non est sic intelligenda, quasi sit aliqua duratio naturae, in cuius primo instanti Causa Prima respiciat effectum, et in secundo causa secunda; puerilis enim hic est sensus. — Sed est intelligenda quoad independentiam et intimitatem; attingit enim Prima Causa effectum secundae et independentius et intimius quam secunda; ut patet in principio libri de *causis* prop. I., et propterea dicitur respicere prius." —

Unde habentur duo maxime notanda: 1. Causam Primam attingere effectum causae secundae, mediante ipsa causa secunda; attingere proinde actum liberum mediante ipsa potentia liberi arbitrii; et influxum divinae motionis recipi in re mota secundum modum suae naturae; — 2. Causam Primam attingere effectum secundae independentius et intimius quam secunda; ac proinde attingere consensum et electionem liberae voluntatis independentius et intimius quam ipsa libera hominis voluntas. — Exinde physica motio 1. intrinsece cooperatur virtuti operativae propriae creaturae rationalis; 2. virtutem propriam creaturae rationalis coniungit cum actione libera; 3. intimius et independentius attingit ipsam actionem liberam, quam rationalis creatura; 4. est prior non duratione naturae aut prioritate temporis, sed ratione et causalitate, quam **ipsum agere** causae secundae. —

23. Ratio sexta. — Caietanus 1. Part. qu. 8. a. 1. scribit: „Agens enim potest dupliciter dici immediatum, ut docetur in libro 3. contra gentes cap. 70., scilicet immediatione virtutis et immediatione suppositi. — Est autem immediatio virtutis, quando virtus agentis iungitur effectui, non mendicando talem coniunctionem ab aliqua alia virtute. Et propterea, quanto agens est superius, tanto immediatius agit immediatione virtutis; quoniam inferius agit virtute superioris, et non e converso. — Immediatio autem suppositi, est quando inter suppositum agens et effectum nullum mediat suppositum subordinatum coagens. Et propterea, quanto agens est inferius, tanto est immediatius immediatione suppositi." —

Iuxta hanc Divi Thomae doctrinam iam supra declaratam habetur: 1. inter effectum, qui est libere agere, consentire aut eligere, et inter potentiam liberae voluntatis, nullum mediare suppositum subordinatum coagens; ac idcirco liberum arbitrium creatum est agens immediatum immediatione suppositi. — 2. inter effectum, qui est libere agere, et inter Causam Primam, qui est Deus, mediare suppositum subordinatum coagens, quod est liberum arbitrium hominis; ac consequenter Deus est agens immediatum immediatione virtutis. —

Exinde inferuntur alia duo: 1. Virtus Dei agentis iungitur

effectui, quae est libera operatio creaturae rationalis, *non mendicando talem coniunctionem ab aliqua alia virtute.* — 2. Virtus creaturae rationalis sive voluntas creata iungitur suo effectui, quae est libera operatio, *mendicando talem coniunctionem ab aliqua alia virtute,* scilicet *a physica Dei praemotione.* —

Cum enim causa secunda, tam natura quam voluntas, nequeat efficere nisi per actionem, et actionem elicere non valeat, nisi *mendicando* physicam praemotionem ab ipso Deo; planum est, quod physica motio praesupponatur ad omnem actionem creaturae etiam rationalis.

24. Ratio septima. — Ad hoc pertinet illud Concilii Arausicani II. can. 9.: *„Divini est muneris, cum et recte cogitamus, et pedes nostras a falsitate et iniustitia continemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur.“*

— Et canone 11: *„Nemo quidquam Domino recte voveret, nisi ab ipso acciperet, quod voveret, sicut legitur: Quae de manu tua accepimus, damus Tibi.“* —

25. Conclusio quarta: **Physica motio, et ideo gratia efficax, est aliquid reale causatum in potentia liberi arbitrii per modum impressionis transeuntis.** —

Ratio prima. — Divus Thomas de Potent. qu. 3. a. 7. ad 7.: „Dicendum, quod virtus naturalis, quae est in rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens **esse** ratum et firmum in natura. — Sed id, quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens **esse** quoddam incompletum, per modum, quo colores sunt in aëre et virtus artis in instrumento artificis. — Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ipsa permanens, non autem dari ei potuit, quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis, qua agit ad **esse**, ut instrumentum Primae causae; nisi daretur ei, quod esset universale principium; nec iterum virtuti naturali conferri potuit, ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse. — Unde sicut patet, quod instrumento artificis conferri non potuit, ut operaretur absque motu artis; ita rei naturali conferri non potuit, quod operaretur absque operatione divina.“ —

Ita Divus Thomas. Hic tangitur fundamentum scientificum, postea declarandum, quare sit necessaria physica praemotio. Si creatura non indigeret praemoveri a Deo ad operandum, illius actio non reduceretur sicut in causam in Primum agens. Et similiter si virtus agendi collata creaturis per divinam motionem

non esset per modum transeuntis, sed inesset eis ut ipsa virtus operativa propria, cuius est complementum, per modum formae permanentis; creaturae non essent instrumentum Primae Causae in operando; nec Deus esset principium universale totius operationis. — Hanc profundam veritatem dilucidat Divus Thomas etiam lib. 2. Sent. dist. 37. qu. 2. a. 2. et alibi pluries. At de his infra.

26. Ratio secunda. — Divus Thomas 1. 2. qu. 110. a. 2. edocet, quod „*ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae*". — Et hoc de ratione motus est habere **esse** per modum transeuntis.

27. Ratio tertia. — Physica motio est, qua omnia a Deo aguntur vel naturaliter vel voluntarie. Unde effectus relictus a divina virtute in rebus motis, sive res sit naturalis sive voluntaria, nihil est aliud quam *quaedam impressio a Primo Agente; sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante.* — 1. P. qu. 103. a. 8. —

28. Conclusio quinta: **Physica motio, et a fortiori gratia efficax, est aliquid reale causatum in potentia liberi arbitrii per modum actuantis, complentis ac perficientis.**

Ratio prima. — Divus Thomas lib. 3. contra gentes cap. 66.: „*Ultimum in bonitate et perfectione inter ea, in quae potest agens secundum, est illud, in quod potest ex virtute Agentis Primi; nam complementum virtutis agentis secundi est ex virtute Agentis Primi.*"

Virtus igitur, quae per Dei motionem liberae voluntati creatae confertur, virtutem propriam ipsius voluntatis complet, coronat ac perficit.

29. Ratio secunda — Divus Thomas lib. 3. contra gentes, cap. 70.: „In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam, quae agit, et virtutem, qua agit; sicut ignis calefacit per calorem. — Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti, per quam agit, vel conservat eam, aut etiam applicat eam ad agendum; sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum formam non dat, per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. — Oportet igitur, quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium; agit enim in virtute omnium; et sicut agens infimum invenitur **immediatum activum,** ita virtus Primi Agentis invenitur **immediata** ad producendum effectum. Nam virtus infimi agentis non habet, quod producat hunc effectum **ex se,** sed ex virtute superioris; et sic virtus Supremi Agentis invenitur **ex se**

productiva effectus, quasi **causa immediata**; sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum. — Sicut igitur non est inconveniens, quod una actio producatur ab aliquo agente et eius virtute; ita non est inconveniens, quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo: ab utroque **immediate**, licet alio et alio modo." —

Idem ergo effectus, quod est velle, libere agere, consentire et eligere, producitur ab inferiori agenti, quae est creatura rationalis et a Deo; ab utroque **immediate**; licet alio et alio modo. — Etenim creatura rationalis est immediatum activum immediatione suppositi: et Deus est immediatum activum immediatione virtutis.

Una actio, quae est consensus vel electio seu libera volitio, producitur: 1. ex aliquo agente, nempe creatura rationali; 2. et ex eius virtute, scilicet potentia liberae voluntatis; quoniam in creaturis sicut esse realiter distinguitur ab essentia vel natura, sic etiam actus distinguitur ab ipsa agendi potentia.

Haec potentia agendi, quae est virtus liberi arbitrii, non habet, quod producat hunc effectum *consentiendi, volendi, eligendi*, **ex se**, sed habet *ex virtute* Supremi Agentis, qui est Deus. — Etenim virtus Primi Agentis invenitur *ex se productiva* effectus, quasi causa immediata immediatione virtutis.

Unde **operatio** liberae voluntatis producitur ex creatura rationali, ex virtute liberi arbitrii eiusdem, et ex virtute Supremi Agentis, qui est Deus. — Virtus ergo Superioris Agentis complet et perficit virtutem, per quam agit rationalis creatura.

Insuper Divus Thomas statuit semper velut principium altissimae veritatis: „*Quanto suppositum est prius in agendo, tanto virtus eius est immediatior effectui; quia virtus Causae Primae coniungit causam secundam suo effectui.*" — 1. Part. qu. 36. a. 9. ad 4. —

30. Ratio tertia. — Ipse Angelicus Doctor hanc differentiam inducit inter motionem moralem et motionem physicam, quibus movetur aut moveri potest liberum arbitrium creatum, videlicet quod altera est per modum persuasionis vel per modum disponentis, altera vero per modum perficientis. — Quod alia ita se habet in movendo, ut illam non semper sequatur effectus voluntatis, quod est velle aut consentire; alia autem ita se habet in movendo, ut effectus statim sequatur in voluntate ad actionem moventis. Quod alia potest convenire creaturae, alia vero non competit nisi soli Deo. — Quod alia non inducit necessitatem, infallibilitatis ad eligendum; alia autem necessitatem, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, ad eligendum semper inducit. —

„Id, quod est perficiens, . . . proprie et vere causa dicitur; quia causa est, ad quam sequitur effectus. Ad actionem autem perficientis statim effectus sequitur" . . . . Solus Deus „in voluntate operatur et voluntatem inclinare potest in quodcunque voluerit." (De Malo qu. 3. a. 3.)

Physica ergo motio, et a fortiori gratia efficax, est aliquid reale actum a Deo in potentia liberi arbitrii, per modum actuantis atque perficientis ipsam potentiam in ordine ad suam propriam operationem.

III.

31. Philosophus incipit lib. 3. Physicorum ostendens necessitatem investigandi **naturam** motus: „Quoniam autem, inquit, natura est principium motus et mutationis, scientia autem de natura est; oportet non ignorare, quid sit motus: necessarium enim est, ignorato ipso et ignorari naturam." — Pari modo, cum physica motio et gratia ex se efficax sint in potentia liberi arbitrii creati quidam motus, non est ignorandum, quid sit motus; hoc enim ignorato quidditatem divinae motionis tam in ordine naturae quam in ordine supernaturali necesse erit etiam ignorari. — Unde Divus Thomas 1. 2. qu. 110. a. 2. volens determinare, quid sit gratia actualis, qua anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum, docet, quod „*Hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae; actus enim moventis in moto est motus, ut dicitur Physicor. lib. 3.*" — Quapropter, etsi iam quaedam circa hanc materiam maneant insinuata supra, cum de quidditate gratiae actualis actum est; quedam alia adhuc oportet attingere, ut naturae physicae praemotionis non ignoretur, et paretur via ad plures difficultates enodandas. Erit semper Divus Thomas dux verbi ac magister, qui conditiones motus loquendo expendet.

32. Lib. 3. Physic. lect. 2.: „Convenientissime Philosophus definit motum dicens, quod motus est actus existentis in potentia, secundum quod huiusmodi." — „Unde neque est **potentia** existentis in potentia, neque est actus existentis in actu, sed est actus in potentia; ut per id, quod dicitur actus, designetur ordo eius ad anteriorem potentiam; et per id, quod dicitur **in potentia existentis**, designetur ordo eius ad ulteriorem actum." —

Ibidem lect. 3.: „Et quidem verum est, quod motus est actus; sed est actus imperfectus, medius inter potentiam et actum."

Ibidem lect. 4.: „Quia enim motus est actus existentis in potentia, inquantum huiusmodi; existens autem in potentia, in quantum huiusmodi, est **mobile**, non autem **movens**, quia movens in quantum huiusmodi est ens in actu; sequitur, quod *motus sit*

actus mobilis, in quantum huiusmodi." — Manifestum est, quod „actus motus est in mobili, cum sit actus mobilis, causatus tamen in eo a movente." — „Idem est, quod movens agendo causat, et quod motum patiendo recipit. Et hoc est, quod dicit (Philosophus), quod *movens est activum mobilis,* id est actum mobilis causat: quare oportet unum actu esse utriusque, scilicet moventis et moti. Idem enim est, quod est a movente, ut a causa agente, et quod est in moto, ut in patiente et recipiente." —

Ibidem lect. 5.: „De motu enim in rerum natura nihil aliud est quam actus imperfectus, qui est *inchoatio quaedam* actus perfecti in eo, quod movetur; sicut in eo, quod dealbatur, iam incipit esse aliquid albedinis."

„Et quia positum fuit in dubitatione, *utrum motus sit actus moventis vel mobilis,* et ostensum est, quod est actus activi, ut ab hoc, et passivi, ut in hoc; ad tollendum omnem dubitationem aliquantulum notius dicamus, quod motus est *actus potentiae activi et passivi.* — Et sic etiam poterimus in particulari dicere, quod aedificatio est actus aedificatoris et aedificabilis in quantum huiusmodi; et simile est de modificatione in aliis motibus." —

33. Praeterea Divus Thomas lib. 11. Metaphysic. lect. 3.: „Motus non habet aliquam aliam naturam separatim a rebus aliis; sed unaquaeque forma, secundum quod est **in fieri,** est actus imperfectus, qui dicitur motus."

Et lib. 3. Metaphysic. lect. 3.: „Motus est actus existentis in potentia, et est quodam modo medium inter potentiam et actum."

De anima qu. unica a. 7. ad 3.: „Motus reducitur ad genus et speciem eius, ad quod terminatur motus; in quantum eadem forma est, quae ante motum est tantum in potentia; in ipso motu, medio modo inter actum et potentiam; et in termino motus, in actu completo." —

Lib. 4. Sent. dist. 1. qu. 1. a. 4.: „Motus autem non est ens completum, sed est in via in ens, quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum, ut dicitur in lib. 3. Physicorum. . . . . Motus, quantum ad substantiam suam, reducitur ad illud genus, in quo sunt termini motus, sicut imperfectum ad perfectum, quamvis ponatur in praedicamento passionis, secundum quod importat ordinationem moventis ad motum . . . Reducitur autem (virtus transiens in sacramentis) ad bona maxima, in quibus est gratia, quae quodam modo est complementum ipsius virtutis, quasi finis eius." —

34. 1. Part. qu. 85. a. 3.: „Omne, quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum." —

3. Part. qu. 11. a. 5.: „Medium autem inter puram potentiam et actum est habitus. Eiusdem autem generis sunt medium et extrema.“ —

De Veritate qu. 24. a. 1.: „Secunda causa non potest in actum procedere nisi per virtutem Causae primae.“ —

Lib. 2. Sent. dist. 15. qu. 1. a. 2.: „Cum omnis motus sit actus motoris et moti, oportet quod in motu relinquatur virtus motoris et virtus mobilis.“ —

Ibid. dist. 1. qu. 1. a. 4.: „Operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei, quam operatio causarum secundarum.“ —

De Potent. qu. 3. a. 4.: „Omnes causae secundae agentes a Primo Agente habent **hoc ipsum**, quod agant.“ —

De Verit. qu. 8. a. 14.: „Motus voluntatis non habet dependentiam nec conversionem ad aliquam causam naturalem, sed solum ad Causam Divinam, quae in voluntate sola imprimere potest.“ —

35. Lib. 3. cont. gent. cap. 17.: „A Deo omnes aliae causae habent, quod sint causae in actu.“ —

1ª. Part. qu. 103. a. 1. ad 3. et a. 3. ad 1.: „Motus est actus mobilis a movente: *impressio quaedam Dei dirigentis in finem.* Id, quod creaturae a Deo recipiunt, est earum natura.“ —

Et 1. Part. qu. 62. a. 3.: *„In unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod intendit perducere mobile.“* —

IV.

36. *Corollaria.* Primo: Physica motio, et consequenter gratia efficax, quae ultimum gradum perfectionis in physica motione exhibet, est **actus** liberi arbitrii creati existentis in potentia; sed tamen est **actus in potentia.** — Actus siquidem: quoniam est quaedam vis, quaedam energia superveniens ex ipso libero arbitrio. Attamen actus in potentia, quoniam adhuc non est actus liberi arbitrii existentis in actu.

Per hoc, quod physica motio dicitur **actus**, designatur ordo eius ad anteriorem potentiam, id est ad potentiam liberi arbitrii, cuius propriam operandi virtutem complet et magis actuat. — Per hoc autem, quod physica motio dicitur **actus in potentia,** designatur ordo eius ad ulteriorem actum, id est ad operationem productam ex virtute liberi arbitrii et ex virtute Primi Agentis sive causatam a Deo per suam motionem, mediante voluntate, in qua motio recipitur.

37. Secundo: Physica motio est 1. *quid medium* inter potentiam liberi arbitrii et ipsius operationem, quae est electio et consensus; — 2. *actus* liberi arbitrii, inquantum est **mobile;** — 3. *quid activum,* quod se habet respectu potentiae liberi

arbitrii in ratione *causae formalis;* respectu autem operationis liberi arbitrii in ratione virtutis agentis seu *causae efficientis;* — 4. *inchoatio quaedam* ipsius liberae operationis in potentia liberi arbitrii, quae a Deo movetur; sicut in eo, quod dealbatur, iam incipit esse aliquid albedinis. —

38. Tertio: Physica motio est *actus* Dei ut **activi,** et actus liberi arbitrii creati ut **passivi**; quoniam Deus movens est activum liberi arbitrii mobilis; atque idem est, quod est a Deo movente, ut a causa agente, et a libero arbitrio moto, ut in patiente et recipiente. — Deus movens **aedificat** aliquid in potentia mota, eam perficiendo; et potentia operativa mota **aedificatur,** dum incipit elongari a statu potentiali et appropinquare ad terminum motus, quod est existere in actu. —

39. Quarto: Unde potentia liberi arbitrii per physicam motionem quasi **in medio** inter potentiam puram et actum purum constituitur; ponitur **in via** ad hoc, quod existat in actu; et potentia pura, id est indifferentia privativa actus, tollitur per physicam motionem, qua actus purus, id est perfectus ac completus, **inchoatur.** — Etenim omne, quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum.

40. Quinto: Realitas sive entitas physicae praemotionis 1. neque est ipsa potentia operativa neque est ipsa operatio; — 2. est quodam modo medium inter potentiam et actum; — 3. participat aliquid de natura utriusque; quia eiusdem generis sunt medium et extrema; et physica praemotio est formaliter complementum virtutis operativae et inchoatio ipsius operationis; — 4. potest igitur reduci ad naturam operationis, quia est **actus in fieri;** et potest reduci ad naturam potentiae operativae; quia est actualitas ultima terminans ac complens operativam potentiam; — 5. quoad substantiam suam seu naturam specificam reducitur ad speciem eius, ad quod terminatur motus; et sic una motio differt ab alia secundum differentiam ipsam actuum, ad quos motus terminatur. — Unde si terminus ipsius motus est eligere aut consentire aut simpliciter velle, motio potest dici diversa iuxta diversitatem electionis, consensus et simplicis volitionis. Et pariter, si terminus ipsius motus sistit in operatione ordinis naturalis, motio dicitur esse a Deo, ut auctor naturae est; si vero transcendens ordinem naturae ingreditur in ordinem supra naturam, motio dicitur esse a Deo, ut auctor est gratiae. — Et tunc physica motio, quae in anima est *motus,* denominatur effectus gratuitus vel gratia actualis.

41. Sexto: Per physicam motionem potentia liberi arbitrii accipit a Deo: *1. ut agat; 2. ut libere agat; 3. ut bene agat;*

4. ut supernaturaliter agat; 5. ut supernaturaliter agendo agat meritorie.

42. Septimo: In omni operatione liberi arbitrii, quidquid in actu est **entis** et actus et boni et perfecti, a Deo movente est, et a Deo *procedit mediante potentia voluntatis.* — Et cum voluntas moveat quoque seipsam sub Dei motione, in hoc motu relinquitur tum **virtus** Dei Primi Auctoris tum virtus voluntatis et motae et seipsam moventis.

43. Octavo: Motus liberi arbitrii creati non habet dependentiam neque connexionem nisi ad Causam Divinam, quae sola potest in voluntate imprimere atque potentiam liberi arbitrii creati, quocumque voluerit, transmutando vertere. — Atque creatura rationalis non potest in actum liberum procedere nisi per **virtutem** Causae Primae; quae quidem virtus coniungit **virtutem** propriam ipsius creaturae rationalis cum actu sive operatione libera voluntatis.

44. Nono: Quotiescumque potentia liberi arbitrii creati movetur a Deo per physicam motionem, ad aliquid **unum** movetur, ad aliquid **unum determinatur, ad aliquid unum** fertur, et ad **aliquid unum** pervenit. — Atque creatura rationalis sic physice praemota a Deo movetur et determinatur et pervenit ad terminum motus **libere.**

Ratio primi asserti est: quia in unoquoque motu Dei motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod intendit perducere mobile.

Ratio alterius asserti est: quia id, quod creaturae a Deo recipiunt, est eorum **natura.** — Cum creatura rationalis recipit a Deo potentiam liberi arbitrii, recipit facultatem libere agendi; et cum postea recipit a Deo physicam motionem huius potentiae, recipit **actum,** qui est **complementum** facultatis libere agendi antea collatae et simul *inchoatio* ipsius liberae actionis, quam creatura rationalis actualiter agit.

45. Unde physica Dei motio habet rationem actus respectu ipsius liberae voluntatis, in quantum voluntas est potentia; et consequenter habet rationem perfectionis atque complementi potentiae voluntatis, in quantum est principium ipsius actus liberi. — Physica enim Dei motio in potentia liberae voluntatis est **motus;** et ut Divus Thomas docet lib. 8. Physic. lect. 10.: „*Ipse motus est quidam actus mobilis, in quantum movetur; sed est actus imperfectus; quia est actus eius, in quantum est adhuc in potentia.*" —

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. **Philosophie générale et Metaphysique. Bibliothèque du congrès international de philosophie.** Paris, Armand Colin. p. 460.

Im Jahre 1900 ward bei Gelegenheit der internationalen Ausstellung zu Paris auch ein internationaler Kongrefs der hervorragendsten Vertreter der modernen Philosophie in Paris abgehalten. Boutroux, Präsident des Organisationskomitees, bemerkte über den Zweck dieses Kongresses in der Eröffnungsrede, bei der ersten allgemeinen Ausstellung i. J. 1855 habe Ernst Renan gemeint, es sei zu fürchten, dafs derartige prachtvolle Äufserungen der Industrie und der mechanischen Künste schliefslich zu blofsen Festen der Materie ausarteten. „Diese Furcht“, so fuhr der Präsident fort, „hat Früchte getragen. Man hat sich bemüht, neben der Materie auch das rein Geistige zu Worte kommen zu lassen. Die Ausstellung von 1900 stellt wesentlich die Verbindung der Industrie und der Wissenschaft dar, der Arbeit und des Gedankens, des Nützlichen und des Schönen, der materiellen und der moralischen Kräfte, des Wirklichen und des Idealen. Dies wird von allem rings um uns herum bezeugt. Kein Zeugnis aber kann mit Bezug darauf glanzvoller sein wie die Gegenwart derjenigen, welche es sich ganz interesselos zur Lebensaufgabe gemacht haben, zu denken und zu forschen. Gestatten Sie, dafs ich im Namen meines Landes in Ihnen die Philosophie begrüfse, wie sie den Genien der Wissenschaft, der Künste, der Industrie und jeglicher praktischen Thätigkeit die Hand reicht, gewifs auch, um von ihnen Thatsachen, Erfahrungen zu erbitten, nicht minder aber, um ihnen die idealen Ziele des menschlichen Lebens ins Gedächtnis zu rufen.“

Der eben angezeigte Band enthält die Vorträge, welche über das Verhältnis und die Beziehungen der Metaphysik zur Philosophie im allgemeinen bei Gelegenheit dieses Gelehrtenkongresses gehalten worden sind. Berühmte Namen sind unter den Vortragenden. Wir nennen Bonnier, Bourtroux, Calderonj, Halevy, Hodgson, Lalande, Natorp, Tchichérine, Tönnies, Weber. Die neunzehn Abhandlungen besprechen u. a. den psychologischen Ursprung unsers Glaubens an das Kausalitätsgesetz, das Ich und seine Erziehung, die Psychologie des Hypnotismus, die Feststellung der philosophischen Terminologie, Vernunft und Glaube, die positive Wissenschaft und die Philosophie, Zahl, Zeit, Raum in ihrer Beziehung zu den ersten Aufgaben des Denkens, die Frage, ob die Metaphysik eine Wissenschaft sei. Schon aus dieser kurzen Inhaltsangabe ist zu ersehen, dafs die interessantesten Punkte metaphysischer Forschung im Kongresse erörtert worden sind. Fügen wir hinzu, dafs diese Erörterungen stets auf vollkommener Kenntnis des heutigen Standes der Wissenschaft sich aufbauen, mit dem Gewande einer feinen, stets durchsichtig klaren, ja, soweit der Stoff es zuläfst, volkstümlichen Sprache bekleidet sind, das richtige Mafs einhalten zwischen zu grofser Kürze und langweiliger Weitschweifigkeit, auch für keine von den verschiedenen vorwaltenden Ansichten etwas Verletzendes enthalten. Es herrscht durchweg der ernste, nüchterne wissenschaftliche Ton.

Trotzdem aber wird aus dem Inhalte schwerlich jemand etwas Positives lernen. Überall nichts als Zweifel und Unsicherheit. Fortwährend

wird auf die Zukunft verwiesen, welche diese oder jene Aufgabe schon lösen werde. Viele Worte über die Erhabenheit der menschlichen Bestimmung, über den Einflufs des philosophischen Denkens auf das sittliche Handeln; und wenig, herzlich wenig von wirklichen fruchtbaren und fortan feststehenden Ergebnissen. Die Vergangenheit, die ja alle die hier behandelten Fragen bereits gelöst hat, wird möglichst unberücksichtigt gelassen, die Gegenwart tastet unsicher herum und die Zukunft? ist in undurchdringliches Dunkel gehüllt. Woher kommt es, dafs so reich veranlagte, durch lange ernste Studien gereifte, mit allen wissenschaftlichen Hilfsmitteln ausgerüstete Männer, die alle vom besten Willen, vom reinsten Streben nach Wahrheit beseelt sind, trotz alledem so wenig erreichen? Sie sind von dem engherzigsten, unvernünftigsten Vorurteil befangen. Dasselbe wird ihnen zum Verhängnis und drückt allen ihren Bemühungen den Stempel der Unfruchtbarkeit auf. Sie sind insgesamt von der Überzeugung durchdrungen, die Renan in der Vorrede zu seiner histoire des origines du Christianisme mit den Worten ausspricht: „Die Grundlage für die Erörterung aller dieser Gegenstände ist die Frage nach dem Übernatürlichen. Wenn das Wunder und die Inspiration, mit deren Hilfe gewisse Bücher geschrieben sein sollen, Thatsachen sind, dann ist unsere Methode eine abscheuliche. Steht aber das Wunder und die Inspiration gewisser Bücher nicht auf dem Boden der Wirklichkeit, sondern ist dieses alles blofser Glaube, dann ist unsere Methode eine gute. Für uns nun existiert die Frage nach dem Übernatürlichen in keiner Weise. Wir haben darin vollständige Gewifsheit erlangt. Dieser einzige Grund bereits ist völlig durchschlagend: Man darf an nichts glauben, wovon die uns umgebende Welt auf dem experimentalen Wege, nämlich in ihren den Sinnen zugänglichen Erscheinungen keinerlei Spur darbietet. Wir glauben ebenso wenig an ein Wunder, wie wir an Hexen, an Teufel, an Gespenster glauben."

Mit solchen vorgefafsten Grundsätzen wird von vornherein dem reinsten und vollkommensten, dem einzig zuverlässigen Lichte der Eingang in die menschliche Erkenntnis versperrt. Plato hat, ehe das Christentum die Welt erleuchtete, sich nach einem Lehrer gesehnt, den der Himmel senden werde. Seine blofse Vernunft, die natürliche Weisheit, die er sich durch sein Forschen erworben, leitete ihn zu dieser Sehnsucht an. Die Unmöglichkeit eines übernatürlichen Lichtes zu leugnen, ist unvernünftig. Renan selbst spricht oft mit den emphatischesten Ausdrücken von Gott; er erkennt also einen Gott an. Dem höchsten vollkommensten Wesen aber das absprechen, was auch den niedrigsten Vernunftwesen erfahrungsgemäfs zugeschrieben werden mufs, widerspricht der regelrechten, durch die Erfahrung geleiteten Vernunft. Jeder Mensch, auch der geringste, kann seinen Willen, d. h. sein Innerstes, offenbaren: ja, jedes Ding in der Natur, selbst das leblose, vermag die in seinem Inneren waltenden Kräfte irgendwie zu enthüllen. Und Gott, der höchsten Vernunft, soll es unmöglich sein, sich selbst zu offenbaren? Er enthält in der sichtbaren, vor uns liegenden Welt, was er nicht ist; um so mehr mufs er, über diese Schöpfung hinaus, offenbaren können, was er in seinem Inneren ist. Diese Notwendigkeit springt um so mehr in die Augen, wenn man, wie Renan mit seinen Anhängern die Welt gar nicht für eine Offenbarung Gottes ansieht. Dann bleibt eben nur übrig, dafs er sich in höherer Weise, wie die Welt dazu anleitet, offenbaren kann; denn die Möglichkeit überhaupt, sich offenbaren, sich äufsern zu können, mufs dem höchsten vernünftigen Wesen, wie jedem anderen, zugeschrieben werden. Wir sprechen hier gar nicht von der Thatsächlichkeit der Offenbarung.

Es ist vollauf verkehrt, es ist ein engherziges Vorurteil, wenn man von vornherein den Bestand des Übernatürlichen leugnet, ihm die Möglichkeit abspricht, wie dies, mit Renan, die oben erwähnten Gelehrten thun.

Auch den Grund, den Renan für seine Behauptung angibt, ist falsch und eines Denkers unwürdig. Es soll keine Spur vom Übernatürlichen in der sichtbaren, durch die Erfahrung zu erfassenden Welt vorhanden sein. Solche Spuren sind vielfach. Wir haben auf eine bereits hingedeutet. Die sichtbaren Dinge führen zur Erkenntnis Gottes. Gott aber ist ein vernünftiges Wesen. Also mufs er sich offenbaren können und er allein, wie jedes vernünftige Wesen, kann bestimmen, wie und bis zu welchem Grade er sich offenbart. Nur Gott selbst vermag zu sagen, dafs seine Offenbarung bei einem gewissen Punkte abgeschlossen sei. Eine andre Spur ist unsre eigene Erfahrung. Wir erfahren es täglich und ohne Ausnahme, dafs kein Gut im Bereiche der Natur uns völlig zu beruhigen, also endgültig zu beseligen vermag. Weder Goethe noch Plato noch irgend ein andrer von den Weltweisen waren von ihrem Wissen völlig befriedigt, so dafs sie nicht noch mehr hätten wissen mögen. Im Gegenteile, je mehr ein Mensch weifs, desto gröfser ist der Hunger nach höherer Kenntnis, desto quälender die Unruhe. Dies drückt die Schrift mit den Worten aus: „Wer sein Wissen vermehrt, der vermehrt seine Qual.“ Diese selbe Wahrheit besagen die Worte des Sokrates: Je mehr einer weifs, desto mehr weifs er, dafs er nichts weifs. Und Thomas that den klassischen Ausspruch: Wer die Existenz einer Ursache erkennt, der verlangt auch, zu wissen, wie beschaffen diese Ursache in ihrem inneren Wesen ist; wer also die Existenz Gottes mit seinen Vollkommenheiten, d. h. wer das Höchste, was die Natur dem forschenden Verstande darzubieten vermag, erkennt, der ist dadurch bei weitem nicht endgültig beruhigt, sondern er verlangt danach, zu wissen und zu schauen, wie beschaffen das innere Wesen Gottes sei. Was hier von der Wahrheit gesagt worden, gilt von allen andern in der sichtbaren Natur enthaltenen Gütern. Ist man in den Genufs eines solchen Gutes getreten, so lehrt die tägliche Erfahrung, dafs man durchaus nicht beseligt und ruhig ist, sondern, dafs der Durst nach Mehr Stärkung empfangen hat. Von diesen Gütern kommt wohl schliefslich Qual, Leere des Herzens; aber nimmer die endgültig befriedigende Vollendung des Menschen. Wenn also der letztere mit seinen natürlichen Kräften und sonach mit Hilfe der natürlichen Güter seine letzte Vollendung nicht findet, ja vielmehr das Gegenteil davon, Unruhe nämlich, Angst und Trauer, so mufs etwas Übernatürliches bestehen, von dem aus der Mensch zum letzten Endzweck, über seine natürlichen Kräfte hinaus, erhoben und endgültig vollendet wird. Eine menschliche Natur annehmen, deren notwendiger letzter Zweck die Verwirrung und das Elend ist, verstöfst durchaus gegen die Erfahrung, auf die Renan sich beruft. Die Natur bringt keinen Baum hervor, damit er verdorre; sie spendet kein Licht, damit es finster bleibe; jener Baumeister thäte etwas Unnatürliches, der ein Haus bauen wollte, damit es einfalle. Der Pessimismus schlägt als philosophisches System dem menschlichen Verstande ins Angesicht, der aus der Natur seine Kenntnis zu schöpfen hat.

Eine dritte Spur, welche die tägliche Erfahrung bietet und die zur Erkenntnis der Möglichkeit des Übernatürlichen führt: Der Mensch hat das Bewufstsein, dafs er frei ist und frei zu handeln vermag. Nun wohl; eine solche Freiheit ist ein Hirngespinst, wenn der Mensch von Natur kein Endziel hat, das er nur mit übernatürlichen Mitteln zu erreichen vermag. Ist das letzte Endziel des Menschen innerhalb der natürlichen

Güter, so ist er von Natur an ein beschränktes Gut, wie an seine letzte notwendige Vollendung, gebunden und darf das diesem gegenüberstehende Gut nicht begehren. Seine Freiheit ist eine beschränkte, also gar keine. Verlangt aber die Natur in uns, wie es thatsächlich der Fall ist, nach dem Unendlichen, Unbeschränkten und stellt sie sich mit nichts andrem zufrieden, so ist die Verbindung mit jenem einzelnen Gute, das zugleich alles Gute ohne Schranken einschliefst, die Bürgschaft für die vollständige, durch nichts gestörte Freiheit gegenüber allen Gütern der Natur, die ja stets beschränkt sind. Dann mufs aber etwas Übernatürliches bestehen, denn jede natürliche Kraft hat ihre Grenzen und kann nur zu Begrenztem führen. Folgt somit der Mensch der Stimme der eigenen Natur, die nach Unendlichem verlangt, und haftet er an keinem begrenzten Gute, als ob dieses seine abschliefsende Vollendung wäre, die jeden Hunger, allen Durst entfernen mufs, so wird er, wie der Psalmist sagt, seine Hände ausstrecken zu Gott, dem einzigen unendlichen Gute, uud wird unter dem Einflusse der zuvorkommenden Gnade zu Gott flehen, ihm übernatürliche Kraft mitzuteilen, auf dafs Gott selber in sein Herz trete und seine volle Freiheit stärke und behüte. Von Natur hat der Mensch das Vermögen, frei zu handeln. Soll aber dieses natürliche Freiheitsvermögen, der ganzen Natur mit ihren begrenzten Gütern gegenüber, voll bethätigt werden, so kann dies nur geschehen, wenn Gott selbst in die Seele tritt und diese durch übernatürliche Kraft mit der unendlichen Vollendung verbindet. Dies ist „die Freiheit der Kinder Gottes," die um so gröfser wird, je tiefer Gott in der Seele wirkt.

Wir könnten noch manche andre Spuren anführen, mit denen die Erfahrung selber die Augen auf die Möglichkeit der Existenz des Übernatürlichen lenkt. Renan hat vollständig Unrecht, wenn er ein für allemal vom Übernatürlichen nichts wissen will. Die Erfahrung, die er anruft, ist gegen ihn und gegen die gesamte Philosophie, die in dem oben angezeigten Werke vertreten wird. Es ist ganz unwissenschaftlich, ohne jegliche Prüfung zu erklären: Es kann keine Wunder und keine Inspiration geben, denn alles Übernatürliche sei unmöglich. Ein solches Vorurteil, das gegen jegliche Vernunft verstöfst, beschränkt den Gesichtskreis; und es ist wirklich zu bedauern, wenn solche Geister, wie sie im Kongresse gesprochen haben, sich durch ein derartiges Vorurteil zur völligen Unfruchtbarkeit in ihrem philosophischen Forschen verurteilen lassen. Nichts ist nach einer gewissen Seite hin so natürlich, d. h. nichts ist der Natur so vertraut, auf nichts weist diese so eindringlich hin, nichts beruhigt sie in höherem Grade, wie gerade das Übernatürliche. Der Grund ist einfach: Das Übernatürliche enthält die letzte Vollendung der Natur, und jedes Ding verlangt nach nichts in höherem Grade wie nach seiner Vollendung; von nichts ist es mehr und rechtmäfsiger beherrscht, wie von seiner Vollendung. Der übernatürliche Glaube mit allen seinen Bestimmungen kann nie das Wissen einschränken; denn er einigt mit jenem Lichte, das alles Wissen in sich enthält. Er kann die Schranken nur aufheben. Eine sog. voraussetzungslose Philosophie ist ein Unding. Sie bedeutet ebenso viel wie eine Astronomie, die damit beginnt, von Sonne, Mond und Sterne abzusehen, wie eine Pflanzenkunde, die von den wirklichen Pflanzen nichts wissen will. Der Gegenstand der Philosophie und zumal der Methaphysik ist das Sein. Gott aber ist die Fülle alles Seins, er ist kein Fremder, für das, was existiert; er ist die Vollendung von allem, das mit ihm in Liebe verbunden ist. Wie jener Astronom in seiner Wissenschaft vorangeht, der gute Beobachtungen an den Himmelskörpern macht, dem sich also die Himmelskörper

offenbaren; wie jener Naturkundige sein Wissen vermehrt, den gute Mikroskope in den Stand setzen, das Innere der Pflanze zu durchdringen: so wird nur jener Philosoph und zumal jener Metaphysiker zu sicheren Ergebnissen in seinem Forschen gelangen, der nicht von Gott, dem Sein selber, absieht. Dies ist die Sprache der einfachen vorurteilsfreien Vernunft, die für alles, was sie behauptet, Gründe vorzulegen weifs. Die gläubige Wissenschaft braucht nicht ängstlich zu prüfen, in welchen Punkten sie vom geoffenbarten Glauben unabhängig ist. Je mehr sie dem Lichte des Glaubens Zutritt gewährt desto freier, unbehinderter wird ihr Forschen. Nichts von dem hat sie zu fürchten, was auf Erden vorgeht; nichts von den Erscheinungen, welche die sichtbare Welt noch darbieten kann. Nur jene Philosophie ist auf allen Seiten beschränkt, die es als Freiheit betrachtet, von Gott abzusehen. Eine einzige wunderbare Thatsache, die sich den Gesetzen, wie sie der Natur eingeprägt sind, nicht unterordnet, bringt sie in Verwirrung. Es dürfen nach ihr keine Wunder existieren; trotzdem aber existieren sie, aufs eingehendste historisch und naturwissenschaftlich begründet. Es darf nach ihr keine Inspiration bestehen; und doch ist deren Bestand äufserst vernunftgemäfs nachgewiesen. Überall treten einer solchen Philosophie Widersprüche entgegen und besiegeln ihre Unfruchtbarkeit und Ergebnislosigkeit derart, dafs sie bereits in weiten Kreisen ihrer eigenen Anhänger nicht mehr als Wissenschaft gilt, sie, die der Sachlage gemäfs die erste aller Wissenschaften ist. Fruchtbar und reich an dauernden Ergebnissen ist nur die mit Gott verbundene und von Gott ausgehende Philosophie. Dies sagt sowohl die Vernunft selbst wie auch die Erfahrung.

2. *Schanz:* **Ist die Theologie eine Wissenschaft?** Rede, gehalten an der Universität Tübingen. Stuttgart und Wien. Jos. Roth, Verlag. 36 S.

Diese Rede, die bei Gelegenheit des Geburtstags Sr. Majestät des Königs von Württemberg gehalten wurde, verdient es, nicht der Vergessenheit anheim zu fallen. Sie beginnt mit dem Hinweise auf die Gründung der Tübinger Universität, welche durch Graf Eberhard i. J. 1480 vollzogen wurde, und thut dar dafs die theologische Fakultät jederzeit an derselben eine hervorragende Stellung einnahm. Die Berechtigung der Theologie, als Wissenschaft anerkannt zu werden, wird sodann an der Hand der Geschichte dargethan. Im höchsten Grade interessant und zeitgemäfs ist die an Thomas sich anschliefsende Auseinandersetzung, dafs die theologische Wissenschaft sich von der Wissenschaft Gottes, also der höchsten Wissenschaft, ableite; wie die Optik ihre Principien aus der Geometrie entlehne und die Musik aus der Arithmetik, so empfange die Theologie ihre Principien vermittels des Glaubens aus der Wissenschaft Gottes. Es kann also gar nicht zwischen dem aus der Natur geschöpften Wissen und dem übernatürlichen ein sachlicher, unüberbrückbarer Gegensatz bestehen, denn von der Wissenschaft Gottes ist jegliches wahre Wissen nur ein Abbild, eine Spur. Mit Recht wird zudem betont, dafs Dun Scotus wohl den Worten nach dem hl. Thomas widerspreche, in der Sache aber mit ihm übereinstimme. Er will eben im allgemeinen einer Kenntnis, die ihre Principien von einer höheren Wissenschaft ableite, nicht den Rang einer Wissenschaft einräumen; denn nach ihm sei Wissenschaft nur da, wo die Principien

evident seien. Die Theologie bleibt also nach Scotus Wissenschaft für Gott, für uns aber werde sie erst wahre Wissenschaft, wenn wir Gott schauen werden, wie er ist. Es handelt sich da wesentlich blofs um den Namen. Es gilt hier wiederum der Ausspruch Sixtus' IV.: Thomas und Scotus differunt verbis potius quam re.

3. *Bautz:* Grundzüge der katholischen Dogmatik. II. Teil: Die Lehre von Gott dem Schöpfer und von Gott dem Erlöser. 2. verbesserte Aufl. Mainz, Kirchheim 226 S.

Der Verf. behandelt hier in aller Kürze auch die Erbsünde und die unbefleckte Empfängnis. Vielleicht hinderte ihn die allzu grofse Kürze, deren er sich befleifsigt, die Frage nach allen Seiten hin zu beleuchten. Wir finden, dafs auch er, gleich so vielen andern Neueren, nur den heil. Thomas als den ausgesprochenen Gegner der unbefleckten Empfängnis berücksichtigt. Über Bernardus spricht er sich zweifelhaft aus, und dessen Standpunkt teilen nach ihm die älteren Scholastiker. Diese Anschauung ist falsch. Ganz ebenso entschieden wie Thomas und gestützt auf dieselben Gründe sprechen sich Bernardus, Anselmus, Albertus M., Bonaventura und alle grofsen Scholastiker, ohne jede Ausnahme, aus. Auch Scotus ist darin einzubegreifen. In diesem Jahrbuche hat in mehreren Artikeln P. Josephus a Leonissa eingehend und mit Anführung der betreffenden zahlreichen Stellen nachgewiesen, dafs sachlich zwischen Scotus und Thomas in diesem Punkte kein Unterschied besteht. Es geht dies noch weiter. Die Scholastiker berufen sich auf die Väter. Leo I., Gregor I., Augustinus haben dasselbe gesagt wie die Scholastiker; Chrysostomus ebenso aus der griechischen Kirche. Wir begreifen, dafs man diese Sachlage verschleiert. Denn sie bedeutet nichts andres als dafs man bei solcher Anschauung die ganze Tradition preisgibt, und dies ist kein katholischer Standpunkt mehr. Die Sache lohnt der Mühe, dafs man nachdenkt und aufmerksam prüft. Mit einigen Sätzen von „Pietät", „Verehrung" kommt man nicht darüber hinweg. Die Väter und die Scholastiker halten übereinstimmend diese beiden Sätze fest: „Maria war in der Erbsünde empfangen", und: „Maria war vom ersten Augenblicke an mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet". Thomas gibt die Erklärung: Gratia sanctificans non directe opponitur peccato originali, denn jene sei der einzelnen Person wesentlich eigen, diese der allen Menschen gemeinsamen Natur. Der Inhalt der Lehre der Väter und zumal des hl. Thomas stimmt durchaus mit dem heute deklarierten Dogma überein, besser und schärfer wie die heutige Theologie; diese kann nicht erklären, was Pius IX. im Dekrete sagt, Maria sei privilegio et gratia im ersten Augenblicke des Lebens von der Erbsünde befreit worden. Blofs die Terminologie hat sich, wie in so vielen Dogmen, um mit gröfserer Klarheit und Schärfe gegen die zu den verschiedenen Zeiten aufstehenden Häretiker kämpfen zu können, geändert. Die Verworrenheit in den heutzutage gebräuchlichen Darlegungen kommt von der schiefen Auffassung der Erbsünde. Wir haben hier ein Beispiel. Bautz erklärt, das Wesen, das Formale der Erbsünde bestehe in der habituellen sündhaften Abkehr von Gott als dem übernatürlichen Endziel, also im Mangel der heiligmachenden Gnade; er führt darauf zur Bestätigung des Gesagten den Text aus Thomas an: Peccatum originale est privatio originalis iustitiae homini inesse debitae per inobedientiam Adae facta. Danach mufs man meinen, Thomas lehre, die iustitia originalis sei wesentlich gleichbedeutend mit

der heilgmachenden Gnade. So mifsbraucht man Thomas. So verkehrt man ins Gegenteil die Lehre des engelgleichen, von der Kirche so sehr empfohlenen Lehrers, und sitzt dann auf Grund solcher Verkehrung zu Gericht über die Widersprüche dieses Heiligen, über seinen Gegensatz zum Dogma. Natürlich, wenn bei Thomas die iustitia originalis gleichbedeutend ist mit der heiligmachenden Gnade, so ist nach ihm die Erbsünde wesentlich der Mangel der heiligmachenden Gnade, und Thomas macht sich eines offenen Widerspruches schuldig, wenn er anderswo öfter erklärt, die Muttergottes sei vom Beginne an in der heiligmachenden Gnade gewesen und doch in der Erbsünde empfangen. Aber die Wirklichkeit verhält sich ganz anders. Thomas sagt nirgends und deutet nirgends darauf hin, dafs die iustitia originalis die gratia sanctificans sei. Er hält im Gegenteil beides streng auseinander. Die iustitia originalis ist dazu bestimmt, durch die fleischliche Fortpflanzung auf die Nachkommen überzugehen; die gratia sanctificans wird von Gott in jedem einzelnen Falle unmittelbar gegeben. Die iustitia originalis ist eine Mitgift der Natur, die gratia sanctificans kommt der einzelnen Person zu. Die iustitia originalis ist eine Frucht, die gratia sanctificans ist die Wurzel. Die iustitia originalis schliefst kein Verdienst für den Himmel ein, die gratia sanctificans verdient stets, auch wenn sie im geringsten Grade vorhanden ist, die Seligkeit der Anschauung Gottes. Mit der iustitia originalis, als einer fortzupflanzenden, hätte die schwere Sünde zusammenbestehen können, wenn ein andrer wie Adam, ein späterer Mensch gesündigt hätte; mit der gratia sanctificans ist dies nicht möglich. Die iustitia originalis ist übernatürlich blofs mit Rücksicht auf den Ursprung, auf die Wurzel, der sie entstammt; dem inneren Wesen nach ist sie die natürliche Vollendung des Menschen, wie das Sehen des Blindgeborenen im Evangelium dem Wesen nach ein natürliches war, dem Ursprunge nach ein übernatürliches. Die gratia sanctificans ist dem Wesen nach und dem Ursprunge nach übernatürlich, denn sie verdient den Himmel. Dies ist die klar vorliegende Lehre des hl. Thomas. Danach konnte die iustitia originalis dem Menschen mangeln und die gratia sanctificans konnte er besitzen. Das peccatum originale ist nun wesentlich die in Adam verschuldete privatio iustitiae originalis. Also steht an und für sich gar nichts dem entgegen, dafs die Erbsünde, in ihrem Wesen allein betrachtet, in der Seele sich findet und zugleich die gratia sanctificans. In diesem Sinne schreibt Paulus: Peccatum operatur in vobis, sed non regnet. Und Augustin: Peccatum originale remanet in baptizatis actu, transit reatu. Die Erbsünde lebt, sie herrscht im Menschen, wenn ihr kein Hindernis entgegentritt. Ein solches Hindernis sind die merita Christi, die Erlösungsgnade. Dadurch wird der Erbsünde der Kopf zertreten, d. h. das Leben, die Herrschaft über die Seele wird ihr genommen. In diesem Sinne spricht sich das dogmatische Dekret Pius' IX. aus. Da heifst: es intuitu meritorum Christi ward Maria unbefleckt empfangen, war sie im ersten Augenblicke des Lebens voll der Gnade. Die nächste, unmittelbare Folge der Erbsünde, der Mangel der heiligmachenden Gnade, trat bei Maria vom ersten Augenblicke an nicht ein, weil die Erlösungsgnade in all ihrer Fülle sich dem Überströmen der Erbsünde in die für sich bestehende und für sich allein thätige vernünftige Seele entgegenstellte, gerade so wie es jetzt bei der Taufe geschieht. Maria war am vollkommensten erlöst, weil sie niemals unter der Herrschaft der Sünde stand. Das ist die Lehre der kirchlichen Tradition und es ist die Lehre des heutigen Dogma der unbefleckten Empfängnis. Es herrscht vollkommen ungezwungene

Übereinstimmung zwischen Thomas, der die Lehre der Väter vorträgt, und dem kirchlich definierten Glauben. Thomas mit den andern Scholastikern scheut den Ausdruck „unbefleckte Empfängnis“, der in der griechischen Kirche, welche jedoch denselben Sinn wie die Scholastiker festhielt, bereits gebräuchlich war. Denn Petrus Comestor, Kanzler der Universität Paris, hatte dem hl. Bernardus gegenüber diesen Ausdruck gemifsbraucht, als ob Maria, gleich Adam, aus unbefleckter Erde geformt worden sei und somit der Erlösung nicht bedurft habe. Deshalb will auch Bernardus diesen Ausdruck nicht (Vgl. über Petrus Comestor: Malou, de l'immaculée conception). Als der Irrtum des Petrus Comestor durch Bernardus und die folgenden Scholastiker unwiderleglich als solcher nachgewiesen war und von demselben kaum mehr gesprochen wurde, hat Scotus den an sich unverfänglichen terminus wieder in die Theologie eingeführt, aber mit demselben Lehrinhalt gefüllt, den die vorhergehenden Scholastiker festhielten. (Vgl. die Artikel des P. Josephus a Leonissa im Commerschen Jahrbuch und meine Schrift gegen Többe.) Als später die Irrlehrer des 16. Jahrhunderts die Terminologie der Scholastik und der Väter mit Rücksicht auf die Erbsünde mifsbrauchten und die Unmöglichkeit der wahren und wirklichen Heilung der Natur im Menschen, somit das Fortdauern der Herrschaft und des Lebens der Erbsünde in den Getauften behaupteten, hat die Kirche, der Klarheit halber, den einfachen Ausdruck „Erbsünde“, peccatum originale, auf das Wesen der Erbsünde und ihrer nächsten Folge, der Abkehr von Gott, mehr und mehr bezogen. Sie schliefst in die Erbsünde nicht nur die privatio iustitiae originalis ein, die da geblieben ist und immer bleiben wird bis zur Verklärung der auferstandenen Leiber, — der in Adam verschuldete Tod ist ja durch Christus nicht aufgehoben worden —; vielmehr versteht sie unter Erbsünde zugleich das mit, was, um mit dem Konzil von Trient zu sprechen, darin veram et propriam rationem peccati hat, nämlich den Mangel der heiligmachenden Gnade. Und danach spricht das Dekret Pius' IX. einfach von der immaculata conceptio als von der Freiheit von der Erbsünde. Auch das ist nicht richtig, was Bautz sagt, dafs, mit Rücksicht auf die Erbsünde, Thomas die Muttergottes auf dieselbe Linie stelle wie den Jeremias und Johannes den Täufer. Thomas legt ipsissimis verbis den Unterschied ausdrücklich fest: Jeremias und Johannes wurden derart geheiligt und in der Gnade gefestigt, dafs sie läfsliche Sünden später begehen konnten; Maria aber hat in ihrer unbefleckten Empfängnis solche Fülle der Gnade erhalten, dafs sie später keinerlei läfsliche Sünde beging. Dies ist gleichbedeutend damit, zumal nach der Lehre das hl. Thomas vom peccatum veniale, dafs Maria im ersten Augenblicke die heiligmachende Gnade empfing und somit jede Äufserung des Erbes Adams und des fomes gehindert war. (Vgl. Zur Jahrhundertwende 29 und 30.) Schliefslich heben wir noch hervor, dafs auch Albertus M. und Bonaventura die Möglichkeit der ewigen Weltschöpfung, gleichwie Thomas und Augustin, lehren. Es gehen solche Angaben wie diese, dafs nämlich Albertus M. und Bonaventura gegen Thomas seien, von einem Buche ins andere. Wahrscheinlich prüft niemand an der Quelle, wie sich die Sache verhält.

4. *Philipp Huppert:* **Dr. J. B. Heinrich: Lehrbuch der katholischen Dogmatik.** Zweiter Halbband. Zweite (Schlufs-)Abteilung. Mainz, Kirchheim.

Wir schliefsen uns vollständig den lobenden Kritiken an, welche von vielen andern Seiten bereits diesem opus posthumum des bekannten

Mainzer Dogmatikers zu teil geworden sind. Die Vorzüge überwiegen nicht blofs; wir wüfsten nicht, wo ein Tadel einsetzen sollte. Wir gestatten uns einige Bemerkungen, die aber viel mehr persönliche Wünsche enthalten als Unrichtigkeiten nachweisen sollen.

Wir hätten gewünscht, dafs das opus operatum der Sakramente schärfer umschrieben würde. Es ist nicht präcis die heiligmachende Gnade, denn der unwürdig Empfangende empfängt wohl das opus operatum, aber nicht die heiligmachende Gnade, die ja, wie in diesem Werke sorgfältig angegeben wird, zugleich von der dispositio des Empfängers abhängt. Es kann dieses opus operatum auch nicht die blofse externa actio auf seiten des Spenders und des Empfangenden sein, denn diese ist vielmehr Ursache des opus operatum wie dieses selbst. Thomas unterscheidet bei jedem Sakrament drei Dinge: sacramentum; das ist die externa actio oder das äufsere Zeichen, res et sacramentum, dies ist das opus operatum, welches unabhängig von der moralischen dispositio gewirkt wird (res) und zugleich wieder seinerseits andres bezeichnet, nämlich die heiligmachende Gnade, welche Thomas blofse res nennt und die der eigentliche Zweck des Sakramentes ist. Dieses opus operatum ist so recht eigentlich die gratia instrumentalis. Thomas vergleicht diese Wirkung mit dem Schneiden der Säge, während der hervorgebrachte Gegenstand, Tisch, Stuhl, der Idee desjenigen entspricht, der die Säge gebraucht.

Beim hl. Mefsopfer scheint der Opfercharakter nicht genau bestimmt zu sein. Nach dem, was da ausgeführt wird, könnte man glauben, die hl. Messe sei ein eigenes Opfer neben dem Kreuzesopfer, was gewifs den Worten Pauli widerspricht: Una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos. Ich weifs wohl, dafs der Verf. eigens hervorhebt, die hl. Messe sei dasselbe Opfer wie das Kreuzesopfer; daneben aber heifst es auch, sie habe für sich allein, abgesehen vom Kreuzesopfer, den Charakter eines Opfers. Nach unsrer Ansicht ist der ganze Opfercharakter einzig und allein im Kreuzesopfer zu suchen; deshalb mufs die hl. Messe ein Opfer sein, weil eben das Kreuzesopfer ein solches war und ist. Der Unterschied besteht blofs in den Gestalten, resp. in der Trennung der Gestalten von Brot und Wein, dem „Andenken“ an das blutige Opfer. Damit würde stimmen, was Gregor d. Gr. in den Moralien sagt: „Wir sagen, Christus opfere sich täglich für uns auf, weil er beim unblutigen Opfer beständig auf sein Kreuzesopfer hinweist.“ Auch Augustin schreibt: „Wir sagen, Christus opfere sich täglich im hl. Mefsopfer für uns auf, wie wir zu Weihnachten sagen: Heute ist Christus geboren, obgleich diese Geburt in der That schon vor vielen Jahren stattgehabt hat.“ Unblutig wird die hl. Messe nur genannt wegen der Gestalten. Bei dem Sakrament der Ehe wird immer die Stelle des hl. Thomas citiert, wonach die betr. Worte der Brautleute die Form des Sakramentes sind. Es werden aber die darauf unmittelbar folgenden Worte übersehen, wonach die Akte der Brautleute, also ihre gegenseitige Zustimmung, ebenso zu betrachten sind wie die Akte des Pönitenten beim Bufssakrament, also als materia sacramenti. Man darf demnach aus dieser Stelle nicht den Schlufs ziehen, Thomas sei für die Ansicht, die Brautleute selber seien die Spender des Sakraments. Spender des Sakraments ist die kirchliche Priestergewalt, vertreten durch die kirchliche Gesetzgebung allein oder durch sie und den Priester, der die Ehe schliefst. Die benedictio ist blofs sacramentale. Die kirchl. Priestergewalt verhält sich da zum Ehekontrakt wie die staatliche Bekräftigung zu den Worten eines bürgerlichen Kontrakts. Der Staat kann durch Gesetze bestimmen, dafs

Kontrakte unter gewissen Bedingungen, auch ohne Notar, gültig sind oder er kann die Anwesenheit oder die Unterschrift des Notars für nötig erachten. Immer ist es die staatliche Regierungsgewalt, die den betr. bürgerlichen Kontrakt erst zu einem wahren Kontrakt macht, der nämlich im Bereich des Staates gültig ist. Sie ist, um so zu sagen, die Spenderin der Gültigkeit dieses Kontraktes, wenn sie auch, wie dies die Natur des Kontraktes mit sich bringt, die Worte der Kontrahenten zu den ihrigen macht. Ähnlich verhält es sich mit der Ehe und der gesetzgebenden Gewalt der Kirche. (Vgl. Bd. XI. unsres Thomaswerkes.)

Mit Rücksicht auf den sakramentalen Charakter der sieben Weihestufen sind wir der Ansicht Glofsners. Der Verf. drückt sich ungenau aus, der Charakter bei der Priester- (Bischofs-) Weihe bestehe darin, dafs man andre Sakramente spenden kann. Dieser Charakter besteht vielmehr darin, dafs er irgend eine Macht gibt über den wahren Körper Christi. Jede der sieben Weihestufen nun gibt, wie Thomas das eingehend feststellt, eine solche Macht, nicht aber die Tonsur und nicht die Bischofsweihe. Letztere gibt Gewalt über den mystischen Körper Christi, d. h. jurisdiktionelle, mit der einige Weihehandlungen nur zusammenhangen. Darum gibt die Bischofsweihe keinen neuen Charakter, ist keine achte Weihestufe, sondern sie erweitert den character sacerdotale oder weckt und bethätigt, was darin enthalten war.

5. ***Platos Staat:*** Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. 2. Aufl. Bd. 80 der Philosophischen Bibliothek. Leipzig, Dürr.

Das Buch enthält ein kurzes Vorwort vom Herausgeber v. Kirchmann und von demselben eine Skizze über Platos Leben und Schriften. Beide Einleitungen umfassen nur 7 Seiten. Dann folgt eine wörtliche, bei aller Genauigkeit gefällige und fliefsende Übersetzung des gröfsten und vollkommensten unter den Werken Platos. Der Herausgeber hat, wie er mit Recht bemerkt, auf eine eingehendere Einleitung verzichtet, weil ihm daran liegt, dafs der Leser sich unmittelbar zu dem Autor wendet und nicht veranlafst oder gleichsam gezwungen werde, durch eine fremde Brille die Auseinandersetzungen des grofsen Philosophen kennen zu lernen. Ebenso sind wir mit dem Herausgeber der Meinung, dafs bei Plato die mündliche Lehre zur Ergänzung der schriftlich niedergelegten Dialoge gedient hat. Deshalb erscheint uns, die wir nur die schriftliche Hinterlassenschaft Platos besitzen, so vieles in den letzteren dunkel und mangelhaft. Wir glauben überhaupt, die hochberühmten Philosophen des Altertums hätten in den späteren Zeiten niemals die allgemeine Anerkennung gefunden, deren sie sich erfreuen, wenn einzig und allein ihre Schriften auf die Nachwelt gekommen wären. Aber sie hatten Schüler, die begeistert an ihren Lippen hingen und die nach dem Tode ihrer Lehrer mit mündlichen Erläuterungen das erklärten, was in den Büchern nur angedeutet war. So pflanzte sich die Begeisterung für die alten Geistesriesen von Geschlecht zu Geschlecht fort und drückte sich auch in den bald zu den entsprechenden Worten verfafsten Kommentaren aus. Was im besonderen „den Staat“ angeht, so wird man das nicht in ihm finden, was man heute in einer staatswissenschaftlichen Abhandlung sucht. Dieser grofse Dialog enthält eine vollständige Darlegung der platonischen Ethik, und es fehlen auch nicht die Hauptpunkte der Dialektik. Alle Zweige der Philosophie sind in diesem im reiferen

Alter geschriebenen Werke vertreten, mit alleiniger Ausnahme der Naturwissenschaft, die in anderen Dialogen, zumal im Timaeus zur Darstellung gelangt. Die eingestreuten Anmerkungen sind für das Verständnis des Textes durchaus sachlich und wertvoll.

6. *Otto Albers:* **Aristotelische Philosophie in der türkischen Litteratur des 11. Jahrhunderts.** Neue Folge. Halle a. S., C. A. Kaemmerer u. Co. 1900. 28 S.

Der Verf. setzt höchst anerkennenswert in diesem Schriftchen den Nachweis fort, dafs die in dem neu aufgefundenen, im nigurischen Dialekt (Kaschgar) geschriebenen Kudaktu bilik („das glücklich machende Wissen") enthaltene Lehre mit den Theoremen Avicennas, bezhgw. Aristoteles' übereinstimme und somit den Zweck habe, altgriechische Weisheit den Türken im islamischen Gewande vorzulegen. Der poetische Verf. des Kudaktu bilik hält an denselben Grundsätzen des Staatsrechts fest, wie sie die griechische Philosophie aufgestellt hatte. Alles und jedes soll der Staat leiten. Der Mensch gehört zuerst dem Staate, dann der Familie und sich selbst. Wenn dabei ein Vergleich mit unserm modernen sog. Rechtsstaat gezogen wird, so wäre doch zu berücksichtigen, dafs bei den Griechen eine solche Staatsallmacht mehr in den philosophischen Theorieen zum Ausdruck kam als in der thatsächlichen Wirklichkeit, während in der Gegenwart die letztere überwiegt. Einen so durchgebildeten Bureaukratismus, Militarismus, Schulzwang und ähnliches kannten die Griechen nicht. Mit Recht wird hervorgehoben, dafs die Menge (*οἱ πολλοί*) durchaus verachtet war. Die Republik bei den Griechen und Römern mufs man nicht verwechseln mit dem, was man heute als Republik bezeichnet. Die Staatslehre des Aristoteles ist eine „aristokratisch zugespitzte".

7. *C. Stumpf:* **Tafeln zur Geschichte der Philosophie.** 2. Aufl. Berlin, Speyer und Peters. 1900.

8. *Emil Lagenpusch:* **Grundrifs zur Geschichte der Philosophie.** 2. Teil: **Die neuere Philosophie.** Breslau, E. Trewendt. 1900.

Beide Werke verfolgen denselben Zweck. Sie wollen in möglichster Kürze die Hauptdaten der Geschichte der Philosophie zusammenstellen. Das erstere thut dies in anschaulichster Weise. Mit einem Blicke umfafst der Leser die Lebenszeit der bedeutendsten Philosophen und von der Renaissancezeit ab auch die Zeit der Abfassung ihrer hauptsächlichsten Werke. Die Tafeln sind praktisch recht brauchbar. Der Verf. des an zweiter Stelle genannten Werkes stellt den Namen des betr. Philosophen an die Spitze der einzelnen Teile, gibt darauf in kurzen Sätzen die Lehre desselben an und reiht die Mängel dieser Lehre aneinander. Der erste, über den nach einer einleitenden Abhandlung vom Übergang zur neueren Philosophie gesprochen wird, ist Descartes; als der letzte steht E. v. Hartmann da. Es sind manche schiefe Anschauungen vertreten; doch würde es zu weit führen, darauf einzugehen. Scotus z. B. hat nicht geleugnet, dafs die Theologie eine Wissenschaft sei, er hat nicht Glaube und Wissen getrennt oder gar gegenübergestellt. Nur den Charakter einer selbständigen Wissenschaft mit eigenen evidenten Principien hat er der Theologie abgesprochen. Auch Thomas nennt die Theologie eine abhängige Wissenschaft, weil sie ihre Principien einer höheren

Wissenschaft entlehnt, nämlich der Wissenschaft, die Gott von sich selber hat; wie z. B. die Musik ihre Principien der Arithmetik entlehnt und die Baukunst die ihrigen der Geometrie. Es ist da mehr ein Streit wegen des terminus wie wegen des sachlichen Inhalts. Auch machte die Scholastik keineswegs die Gegenstände des Glaubens zu Gegenständen des Denkens, sondern sie betrachtete dieselben als Principien des Denkens. Sie hob ebenso den Menschen nicht aus der Sphäre des blinden Glaubens; schon der hl. Petrus verwirft den blinden Glauben und mahnt, der Christ solle Rechenschaft geben können von dem, was er glaubt. Zudem brachte die Scholastik nicht „das Princip des denkenden Geistes in die Welt". Der denkende Geist hatte, vom Anfange des Christentums an, dessen Entwicklung begleitet. Es genügt, die Namen des Areopagiten, des Justinus, Origenes, Basilius, Augustinus, Gregor des Grofsen, Damascenus zu nennen.

9. ***Jakob Horovitz:*** **Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung.** Marburg, N. S. Elwertscher Verlag.

Eine höchst interessante, von grofser Gründlichkeit zeugende Dissertation. Sie bezweckt, das Verhältnis zwischen Philo und Plato mit Rücksicht auf die Lehre von der Weltschöpfung darzulegen. Alles dreht sich um die richtige Auffassung der beiden Begriffe *νοητὸν ξῶον* und *κόσμος νοητός*. Der erste Begriff ist der umfassendste Ausdruck für die intelligible Welt, für das Gesamtvorbild aller Sinnendinge in Gott. Der zweite weist auf die Ideenwelt hin, die Gott zuerst schuf, oder auch auf den „vollendeten, den Idealmenschen (*ἄνθρωπος οὐράνιος*). Es will uns scheinen, dafs der Verf. zu noch gröfserer Klarheit gelangt wäre, wenn er die Traditionslehre des A. B., die sog. Kabbala, wie sie Pic de Mirandola darbietet, befragt hätte. Es ist dies die echte, gute Kabbala, die vor Christus bei den Juden anerkannt war; wohl zu unterscheiden von der verrufenen Kabbala, die im 1. Jahrhundert nach Christus anfing verbreitet zu werden und nichts andres wie eine groteske Fälschung der ersten ist. (Vgl. auch Drach, l'harmonie entre l'église und la synagogue.) Der Verf. bezieht sich in einer Stelle wohl auf dieses von Moses mündlich überlieferte Verständnis der hl. Schrift des Alten Bundes; würde er aber den Zusammenhang zwischen dieser alten Lehre und Philo eingehend durchforscht haben, so dürfte es ihm nicht mehr so sonderbar vorkommen, dafs nach Philo „die hl. Schrift die beste Erklärerin des Plato" ist. Auch im Hebräerbrief (c. 11) findet sich beinahe wörtlich die entsprechende Stelle Philos, wonach die sichtbare Welt die Verbindung der unsichtbaren Ideen ist: Fide intelligimus, heifst es da, aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent. Dionysius, der Areopagite, bringt ebenfalls ähnliche Äufserungen wie Philo in seinem Werk de divinis nominibus, zumal über das Gute als den schöpferischen Urgrund, über die Exemplarideen, ist aber klarer nnd entschiedener als Philo und Plato, weil er dem Licht des geoffenbarten Glaubens folgt. Plato hat, wie viele annehmen, seine wahre Meinung nicht klar und ohne Umschweife schriftlich niederlegen wollen, damit es ihm nicht ginge wie seinem Lehrer Sokrates. Es wird deshalb immer schwer bleiben, die wahre Lehre Platos über die Einheit und Erhabenheit Gottes sowie über das Ausgehen alles Seins von Gott wiederzugeben. Wir sind überzeugt, Platos Grundgedanken stammen aus der Kenntnis

der im A. B. geoffenbarten und teils mündlich, teils schriftlich überlieferten Wahrheit. Die Urquelle Platos und Philos ist dieselbe, daher in erster Linie ihre innige Verwandtschaft, die sich in den Worten kundgibt: ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει. Beides ist richtig, jenachdem der Grundinhalt der Lehre betrachtet wird oder die äufsere Form.

10. *Friedrich Paulsen:* **Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles.** Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus. Berlin, Wilh. Herz. 259 S.

Jeder Leser wird mit grofsem Interesse von diesen geistreichen Aufsätzen Kenntnis nehmen, in denen Paulsen, wie dies gewöhnlich bei ihm der Fall, ausgetretene Pfade, die grofse Heerstrafse vermeidet. Die Aufsätze stimmen alle drei darin überein, dafs sie an packenden Beispielen den Pessimismus veranschaulichen. Diese blofse Veranschaulichung kommt einer Verwerfung gleich und ist wirksamer wie eine Reihe theoretischer Gründe gegen das verderblichste und die Würde der menschlichen Natur am meisten erniedrigende unter allen philosophischen Systemen. Der Persönlichkeit und der Philosophie Schopenhauers, des ausgeprägtesten Philosophen des Pessimismus, ist der erste Aufsatz gewidmet, der vielbesprochenen Tragödie Shakespeares der zweite und der Rolle des Mephistopheles im Goetheschen Faust der dritte. Schopenhauer ist nicht der Begründer des Pessimismus; er hat demselben blofs die erste eingehende Formulierung gegeben, ihn zu einem System gemacht. P. sagt mit vollem Recht, dafs „Wille und Vorstellung bei Schopenhauer genau dasselbe ist wie bei Kant die Erscheinung und das Ding an sich“. Wir können hinzufügen, auch dasselbe wie das allgemeine Wesen und die begrenzte Wirklichkeit in jedem Dinge, essentia et existentia. Das eine Element ist unbegrenzt, das andre begrenzt. Das eine ist Gegenstand der Erkenntnis und weist auf das Endlose, das andre dient dem Begehren und ist allseitig beschränkt. Daher der unheilbare Zwiespalt. Der Mensch versteht von Natur Grenzenloses und hat, ebenfalls von Natur, keine Kräfte, die da genügten, um ein grenzenloses Gut zu besitzen. Diesen Urgrund des Pessimismus drückte bereits Macchiavelli mit den Worten aus: „Das elendeste Wesen auf Erden ist der Mensch, wenn er auf seine Natur allein mit ihren Kräften angewiesen bleibt: denn sein Verstand zeigt ihm grenzenlos herrliches Gut und er hat keine Kräfte, um jemals solches zu besitzen; daher ist Unzufriedenheit, Ruhelosigkeit notwendig mit seiner Natur gegeben, er will immer mehr und kommt nie ans Ende.“ Dies ist der Grundfehler aller der modernen, vom übernatürlichen Glauben absehenden, philosophischen Systeme. An ihrer Spitze steht immer ein Unerkennbares, nicht blofs ein für unsre Vernunft Unbekanntes, sondern eine Gröfse, zu deren Wesen es notwendig gehört, unerkennbar zu sein. Das „Ding an sich“, das „allgemeine Ich“, das „Sein an sich“ und wie die anderen Wurzeln der neueren monistischen Theorieen heifsen, sind notwendig unerkennbar; sie sind eine unverrückbare Schranke für den Verstand, der seinem ganzen Wesen nach auf das Allgemeine gerichtet ist, mit anderen Worten, der alles erkennen kann, für den es also, seiner innersten Natur nach nichts Unerkennbares gibt. Diesen Widerspruch, an dem alle diese monistischen Systeme kranken, bis sie der Auflösung verfallen, hat Hartmann ausdrücklich an die Spitze seines Systems gestellt, das er mit

dem Namen der „Philosophie des Unbewufsten“, also des wesentlich Unerkennbaren, kennzeichnete und das er, ganz folgerichtig, münden läfst ins Nirvana, ins Nichts. Was unerkennbar ist, ist nicht, nur quod est, cognoscitur, sagt Thomas von Aquin; und somit mufs auch das Ende aller Forschungen und Entwicklungen, die vom Nichts ausgehen, das Nichts sein. Schopenhauers „Wille“ ist etwas Unpersönliches, ebenso wie Fichtes „Ich“ und wie Kants „Ding an sich“; es ist da etwas Entwicklungsfähiges, das erst durch die Entwicklung zu Sein gelangen soll. Derartiges aber, ein blofses Vermögen, um alles zu werden, während es nichts Wirkliches thatsächlich ist, kann nicht, allein für sich, existieren. Die Alten waren klüger, die da als Grundsatz aufstellten: „Aus Nichts wird Nichts.“ Die christliche Philosophie, die den Glauben als ihren Führer betrachtet, kennt keinen solchen Widerspruch, der den Tod alles Forschens und die Unfruchtbarkeit alles Handelns bedeutet.

Wohl schliefst die christliche Philosophie ebenfalls einen Monismus ein; aber einen gesunden, lebenskräftigen, allem Pessimismus abholden. Der Apostel kennzeichnet denselben mit den Worten: In Deo vivimus, movemur et sumus, oder auch mit diesen andern: Deus omnia in omnibus. Dieser Monismus tritt in vollen Gegensatz zum ersten Princip des modernen Pantheismus. Der letztere will, dafs aus etwas Unpersönlichem, aus einem reinen und blofsen Vermögen sich unabhängig, mit Notwendigkeit alles zur Wirklichkeit entwickle, und erzeugt dabei die oben erwähnten inneren Widersprüche zwischen Verstehen und Begehren, denen notwendig der Pessimismus folgt; der christliche Monismus aber weist durch die natürliche Kraft notwendiger Schlufsfolgerung nach, dafs eine volle, reine Wirklichkeit existieren mufs, die nichts als Wirklichkeit ist und gar kein Vermögen, etwas noch werden zu können, in sich einschliefst. Diese reine, alles umfassende Wirklicheit gibt allem, was thatsächlich besteht, seinen wirklichen Bestand. Die pantheistischen Systeme fassen die Natur und das Wesen der wirkenden Ursache, insoweit sie wirkt, falsch auf; deshalb sträuben sie sich gegen die Existenz einer reinen, vollen Wirklichkeit, der die Wirklichkeit zukommt wie dem Lichte die Helligkeit, die also alles Wirkliche in sich einschliefst. Keine wirkende Ursache nämlich macht, insoweit sie wirkt, dafs etwas neben ihr, unabhängig von ihr existiert. Sie zieht blofs das entsprechende Vermögen zu sich herauf, und dieses gewinnt durch die Einheit mit der wirkenden Ursache entsprechende Wirklichkeit. Dafs die sixtinische Madonna ein Raphael ist, dies ist der Einheit des betr. Stoffes mit Raphael gedankt, dies bleibt immer ein Eigentum Raphaels. Die Leinewand, die Farbstoffe, der Rahmen, d. h. alles in dieser Madonna, was neben und unabhängig von Raphael existiert, ist nicht von Raphael gewirkt; dafs sie aber diese Madonna mit solch bestimmter Art von Kunst ist, dies bleibt immer die Kunst Raphaels, damit bleibt dieses Werk für immer innerhalb der Kunst Raphaels, tritt nicht aus ihr heraus. Mit Bezug darauf ist der rohe Stoff emporgehoben zur Kunst Raphaels und ist eins mit derselben. Bei solchen künstlerischen Werken — und dasselbe gilt von allem Gewirkten im Bereiche der beschränkten Ursachen — besteht aufserhalb der wirkenden Ursache nur der Stoff, der nicht vom betr. Künstler ausgeht, mit seinem natürlichen Vermögen, eine derartige Kunstform zu tragen.

Ars imitatur naturam. Übertragen wir das über die künstlerische Ursache Gesagte auf die Wirklichkeit der natürlichen Dinge. Die eine, reine, volle Wirklichkeit, die ihrem Wesen nach nichts als Wirklichkeit, ist der Künstler. Wir dürfen uns nicht vorstellen, dafs es zwei, unabhängig nebeneinander existierende Wirklichkeiten gibt: Eine verursachende

und eine verursachte. Alle Wirklichkeit bleibt in Gott, der reinen wesentlichen Wirklichkeit, gleichwie das Kunstwerk eines Raphaelschen Werkes in der Kunst Raphaels bleibt, gleichwie das Licht alles zu seiner Helligkeit erhebt und sichtbar macht, zugleich aber alle diese Helligkeit in sich behält. Der terminus technicus für diese Wirksamkeit Gottes heifst: Gottes actio nach aufsen ist virtualiter transiens. Etwas für Gott äufseres, das Nichts, empfängt von Gott die Kraft, wirklich zu sein. Es wird emporgetragen zu der Ursache, aufserhalb der nichts Wirkliches d. h. keinerlei Sein existiert, und empfängt da als Vermögen für das Sein der Wirklichkeit das Wesen, kraft dessen es Stein ist oder Pflanze oder Tier oder sonst etwas. Alle Wirklichkeit dieser Wesenheit bleibt in der Kunst Gottes, ist gleichbedeutend mit der Kunst Gottes; es wird als wirklich bezeichnet, wie man die sixtinische Madonna einen Raphael nennt. Aufserhalb der reinen, vollen Wirklichkeit, also aufserhalb Gottes, ist in den Dingen alles das, was nicht ist, was von dem Nichts stammt, wie z. B., dafs das eine nicht das andre ist, dafs jegliches nicht alles ist, was es sein kann und somit der Entwicklung benötigt, dafs jedes begrenzte Sein auch nicht sein und anders sein kann. Danach sind alle Dinge ihrem Wesen nach, das da Vermögen für bestimmtes Art- und Gattungssein im Dinge ist, getrennt vom Wesen Gottes, das nichts als Fülle der Wirklichkeit ist. Alle Wirklichkeit der Dinge aber, soweit auch immer etwas im Dinge thatsächlich besteht, bleibt in der wirkenden Kraft Gottes, so dafs, wie das Licht die Sichtbarkeit der Dinge ist, so Gott als Wirklichkeit aller Dinge bezeichnet werden kann. In diesem Sinne sagt der grofse Areopagite: „Gott ist das wirkliche Sein aller Dinge als Ursache von allen“ und beim Psalmisten sowie bei den Propheten wird Gott genannt „unser Leben, unsre Stärke“ u. s. w. Da haben wir einen lebensvollen Monismus, der allen Bedürfnissen des forschenden Geistes gerecht wird. Die reine Fülle aller Wirklichkeit, wie Gottes Natur nach dem Gebote der blofsen Vernunft sie ist, kann auch andres zu wahrhaft Wirklichem machen durch die Teilnahme an ihr, wie das Licht andres zu Hellem macht durch die Teilnahme an ihm. Diese Wirklichkeit ist volle Freiheit und Selbständigkeit; also kann von ihr auch das Vermögen ausgehen, frei und selbständig zu handeln. Sie ist Vernunft; also kann sie auch vermögend machen, vernünftig zu erkennen. Mag da immerhin das vernünftige Wesen Grenzenloses zu erkennen vermögen; dies begründet keinen Widerspruch in seiner Natur. Denn es gibt eine volle, unermefsliche Wirklichkeit, die, über die mit der blofsen Natur gegebenen Kräfte hinaus, das thatsächliche Vermögen geben kann, Unendliches zu besitzen. Nicht steht da an der Spitze des Seins eine machtlose, leere Möglichkeit, aus der sich am Ende nichts entwickeln kann, weil es nichts Wirkliches ist. Dieser christliche Monismus schliefst allen Pessimismus aus. Wir sagen, die Vernunft gebiete die Annahme der Existenz einer solch reinen vollen Wirklichkeit, die nur Wirklichkeit ist. Wie ein Zimmer nämlich nicht dadurch warm wird, dafs es wohl warm, aber auch kalt sein kann, sondern schliefslich die Existenz eines Feuers fordert, um warm zu werden, weil das Feuer nie anders als warm sein kann, weil es notwendig, dem Wesen nach, warm ist; grade so verhält es sich hier. Niemand kann leugnen und der moderne Monismus am allerwenigsten, dafs alles um uns herum möglich ist, zu sein oder auch nicht zu sein, besser oder schlechter zu sein. Also mufs, damit das, was ist, in Wirklichkeit Sein habe, ein Sein existieren, das wesentlich Wirklichkeit, notwendig nichts andres ist als Wirklichkeit. Sonst könnte es auch keine Möglichkeit geben, zu sein.

Weil demnach an der Spitze alles Seins, als erste Quelle desselben, eine im höchsten Grade, d. h. unendlich vollkommene Wirklichkeit stehen mufs, soll anders überhaupt etwas existieren, so ergibt sich zugleich, dafs der christlichen Philosophie nicht nur aller Pessimismus fremd ist, sondern zudem, dafs nach ihr alles von der Vollkommenheit ausgeht und den Drang hat, endgültige Vollkommenheit zu besitzen. — Es ist staunenswert, dafs ein sonst so vorurteilsfreier, hochbegabter und unterrichteter Autor wie Paulsen noch immer den Buddhismus und dessen Pessimismus auf dieselbe Stufe stellen kann wie das Christentum, das dem Pessimismus vollständig den Rücken dreht. Das Christentum sagt mit dem Propheten: „Der Geist des Gerechten ist ein beständiges Gastmahl“ d. h. stete Freude und Erquickung, selbst inmitten irdischer Trübsal. Das Christentum kennt kein „absolutes Verderben“ der Natur. Es verabscheut keine Kreatur, es wendet sich von keinem körperlichen Wesen ab, es sagt mit dem Apostel: „Jegliches Geschöpf Gottes ist gut und nichts zu verwerfen, was mit Danksagung genossen wird.“ Die christliche Abtötung ist himmelweit, wie der Tag von der Nacht, unterschieden von der buddhistischen. Paulsen setzt in der 3. Abhandlung so schön auseinander, wie nicht im Genusse des Sinnlichen die Erniedrigung des Menschen besteht, sondern darin, dafs der vernünftige Geist den Sinnen wie ein Sklave dient. Nun wohl; dasselbe besagt die christliche Moral: Sie erachtet es ebenso für falsch, zu wenig dem Körper zukommen zu lassen, so dafs er nicht mehr dem Geiste dienen kann, wie sie es als verwerflich betrachtet, auf die Sinne allein zu hören. Sie weist nicht das Körperliche ab und will nicht, wie der Buddhismus, einzig und allein in der Kenntnis des forschenden Geistes, in der Abstraktion, d. h. in einem Phantom das Heil des Menschen suchen; vielmehr lehrt das Christentum, das richtige Mafs im Gebrauche der beschränkten Güter zu finden. Dazu dient beim Christentum die Abtötung. Weil der Mensch mit seiner durch die Sünde verderbten Natur allzusehr zum Sinnlichen hinneigt, gibt die christliche Lehre Mittel an die Hand, um dieses Übermafs abzuschneiden. Der Mensch soll durch das Begehren der Sinne nicht etwa im dumpfen Dahinbrüten vermeintlicher Betrachtung gestört werden, wie der Buddhismus will; nein, das Begehren der Sinne soll eingeschränkt werden, damit die geistige Freude, der Friede, das Gastmahl des Gerechten keine Störung erleide. Die katholischen Heiligen sind niemals düster, abgeschlossen gewesen; die Heiterkeit, der innere Friede bezeichnet den Grad und die Stufe der Heiligkeit. Mürrische, verschlossene Leute sind keine Heiligen im katholischen Sinne, und mögen sie stundenlang auf den Knieen betrachten. Die Tugend verbindet eben mit Gott, der nichts als Seligkeit, der die Wirklichkeit, d. h. der Trost und der Rückhalt alles Seins und alles Guten ist. Damit ist im selben Mafse die Freude des Tugendhaften an den Geschöpfen Gottes gegeben. Wer den katholischen Glauben lebendig in seinem Inneren hat, ist nie Pessimist; ihm gereichen alle Dinge zum Besten; er verachtet die Welt, wenn sie als Werkzeug des Bösen vor ihn tritt; er heiligt sie durch den guten Gebrauch der in ihr enthaltenen Dinge; die menschliche Natur in ihm betrachtet er als eine in Adam verdorbene, aber durch die von Christus verliehene Kraft zu heilende. Das Fleisch, die sichtbare Welt kann durch die Sünde gemifsbraucht werden und wird gemifsbraucht; aber es erwartet ebenfalls von Christus die Zulassung zur „Freiheit der Kinder Gottes“; denn der Prophet sagt und der Vorläufer des Herrn wiederholt es: „Alles Fleisch wird schauen die Herrlichkeit Gottes.“

Man möge doch endlich einmal aufhören mit solchen Fabeln, als ob Christentum und Buddhismus zwei gleichberechtigte, heilsame Religionen seien. Das Ziel des Christentums, wie letzteres in der kathol. Kirche lebt, ist Gott, der Besitz alles Guten, aller Seinsfülle, die Liebe zu Gott und die Nächstenliebe; das Ende des Buddhismus ist — Nichts. Ein schrofferer Gegensatz kann doch wohl nicht existieren. Die hier vertretene Anschauung findet sich in allen ernsten katholischen Büchern, die von der christlichen Vollkommenheit handeln. Sie ist eine für katholische Christen ganz gewöhnliche. Und ebenso mag man damit aufhören, darauf zu pochen, dafs die glaubenslose Wissenschaft frei sei. Das grade Gegenteil ist wahr. Sie zieht die allerengsten Schranken, hindert am meisten den Geist am freien Forschen, macht blind für die einfachsten Wahrheiten. Die Wissenschaft aber, die dem von Gott geoffenbarten Glauben folgt, macht den Blick des Geistes klar und nimmt die Hindernisse fort; denn an ihrer Spitze steht die Wahrheit selber, die Fülle aller Vollendung. Wie aber kann die Wahrheit das Erkennen einschränken? Wie kann die Vollendung alles Guten den freien Willen, d. h. das Streben nach Vollendung beengen?

Auch dafs der Gegensatz die menschliche Entwicklung fördert, wie P. in der zweiten und dritten Abhandlung meint, ist nur dann wahr, wenn die menschliche Natur als eine solche vorausgesetzt wird, wie sie gegenwärtig wirklich ist, nämlich als eine durch die Sünde verderbte. Es freut uns, dafs Paulsen diesen letzteren Begriff, nämlich die durch die Sünde verderbte Natur, mit hohem Ernst behandelt und mit ihm in seinen Darlegungen rechnet. Von diesem Standpunkt bis zur Anerkennung der Notwendigkeit eines einzigen, wahrhaft göttlichen Erlösers der menschlichen Natur ist nur ein Schritt. Wir hätten es deshalb lieber gesehen, wenn P. am Ende der 1. Abhandlung nicht grade „Jesus von Nazareth“ als den einzig wirksamen Erzieher des menschlichen Geschlechts bezeichnet hätte, sondern „Jesum Christum, den Eingeborenen, menschgewordenen Sohn Gottes“. Der Anhang über die ironische Redeweise des göttlichen Heilands pafst weder zum Vorhergehenden, noch zum Geiste Paulsens, den wir hochachten.

11. *Abraham Levys* Philosophie der Form. Berlin, Ebering. 1901.

Der Titel dieses Schriftchens lautete besser: Formlose Philosophie. Man sieht an diesen Auseinandersetzungen, dafs es immerhin nützlich ist, ehe man Philosophisches schreibt, einigermafsen die Regeln des Denkens kennen zu lernen, die Bedeutung gewisser allgemein gebrauchter Ausdrücke sich klar zu machen, überhaupt zu wissen, was man schreibt. Manche meinen, Philosophie sei herrenloses Gut, das jeder als sein eigen ansehen kann. Wir führen blofs einige Leitsätze aus dem Werkchen an und überlassen alles Weitere dem Leser, bemerken indessen, dafs die Erläuterung zu diesen Sätzen noch weit konfuser ist. „Zeit ist die Erkenntnis der Körperteile“. „Begierde ist der Gedanke von der Aufhebung der Zeit.“ „Wir sind Göttlichem entstammt und zur Freude geboren.“ „Bei jedem Freudenklange des Tambourins erbebt unsre Seele, dafs sie leicht und leichter wird.“ Das Vernünftigste von allem ist noch das „Mysterium, dafs im Tode das Leben und in diesem der Tod enthalten ist.“

12. *Albert Görland:* **Aristoteles und die Mathematik.** Marburg, Elwert. 1899.

Eine sehr bemerkenswerte Abhandlung. Sie gibt Zeugnis von der Gründlichkeit der philosophischen Forschungen des Verf. Es wird die Stellung untersucht, die bei den alten Philosophen die Mathematik unter den übrigen Wissenszweigen einnahm. Es wundert uns, dafs der Verf. nicht auf die Zahlentheorie des Pythagoras zurückgegangen ist. Das Beste darüber sowie über die wesentliche Bedeutung der Mathematik im Reiche des Erkennens findet sich in den Kommentaren des heil. Thomas v. Aquin sowie des Albertus M. zu Aristoteles (Physik und Metaphysik). Der Verf. wäre zu sichereren und einwandfreieren Ergebnissen gekommen, wenn er dieselben ausreichend benutzt hätte. Der Gesichtspunkt dieser Scholastiker war umfassender und freier.

13. *Carl Schmidt:* **Beiträge zur Entwicklung der Kantschen Ethik.** Marburg, Elwert. 1900.

14. *Robert Reininger:* **Kants Lehre vom inneren Sinne und seine Theorie der Erfahrung.** Wien u. Leipzig, Wilh. Braumüller. 1900.

15. *Franz Sindheimer:* **Beiträge zur Geschichte und Kritik der Neukantschen Philosophie.** Berner Studien zur Philosophie, Bd. XXI. Bern, Sturzenegger. 1900.

Immer wieder Kant und immer wieder Kant. Die auf Kant sich beziehenden litterarischen Erzeugnisse häufen sich in unheimlicher Weise. Hat Kant wirklich so Grofses und Positives geleistet? Würde man darauf Rücksicht nehmen, so wäre jedenfalls unter unsern deutschen neueren Philosophen Leibnitz oder auch Wolf der Mittelpunkt dieser Art Forschungen geworden. Aber das gerade Gegenteil ist der Fall. Wie Reininger treffend hervorhebt, stellt Kant nicht nur weittragende Probleme auf, sondern die Lösung, die er gibt, ist wieder ein Problem. Kant bietet keine positiven Resultate, seine Werke enthalten vielmehr „zahlreiche Widersprüche, Unklarheiten und Willkürlichkeiten"; aber eben deshalb reizt er, wie derselbe R. sagt, „zur Mitarbeit", die allerdings immer wieder in „Widersprüche, Unklarheiten und Willkürlichkeiten", bisweilen in gröfsere, wie sie Kant bietet, mündet. Keiner von diesen Jüngern Kants räumt mit den falschen, unklaren, willkürlichen Principien Kants auf, sondern will auf Grund derselben zu wahren, klaren, in sich notwendigen Ergebnissen gelangen. Die erste Schrift beschäftigt sich mit der Ethik Kants. Sie anerkennt das Unzulängliche der „obersten Regel" des sittlichen Handelns, wie Kant sie aufstellt: „Thue das möglichst Vollkommene, unterlasse das, wodurch das möglichst Vollkommene gehindert wird." Aber der Verf. zeigt nicht, wie eine solche Regel völlig unnütz ist, sobald nicht genau bestimmt wird, worin dieses Vollkommene besteht, welch' erste Quelle die verschiedenen Pflichten haben. Ist dies nicht festgestellt, so nützen alle Unterscheidungen zwischen Formalem und Materialem nichts; es bleibt die Grundlage aller Sittlichkeit in der Schwebe; es fehlt den Worten, „Pflicht", „kategorischer oder hypothetischer Imperativ" jeder fafsbare Inhalt. Die alte Philosophie, die Kant zuerst systematisch aufgab, war darin praktischer und darum erfolgreicher. Sie bestimmt: „Gut ist es für jedes Ding, wenn es gemäfs

seiner Natur thätig ist", bonum est esse secundum naturam. Das leitende Element in der menschlichen Natur ist der vernünftige Geist. Gut also ist es für den Menschen, wenn er gemäfs seiner Vernunft, d. h. gemäfs der Stimme seines Gewissens handelt. Daraus leiten sich alle übrigen Regeln der Sittlichkeit ab. Die Vernunft sagt dem Menschen, dafs kein beschränktes Gut ihm unbeschränkte, unerschütterliche Ruhe und Seligkeit geben könne; also darf er sich an kein Gut, wie es die Auffassung der Sinne dem Verstande darbietet, als an den letzten Endzweck hängen, auf den alles Übrige bezogen werden mufs. — Ebenso räumt R. nicht mit dem „inneren Sinne" Kants entschlossen auf, sondern möchte blofs manches an den Ausdrücken bessern, die Kant gebraucht. Gewifs ist da in der That vieles zu bessern; aber die Grundlage selber taugt nichts. Der innere Sinn soll das Innere der Thätigkeiten der Seele schauen. Bald wird derselbe als Geist hingestellt, bald als Gemüt, bald als Auffassung. Die Wahrheit ist, dafs es überhaupt dem Sinne, weder dem äufseren noch dem inneren, zukommt, zu sich selbst zurückzukehren oder zu reflektieren, das vermag nur der vernünftige Geist. Das Auge sieht nicht das in ihm befindliche Lichtbild. Dem Sinne ist es wesentlich, einzig auf das Äufsere sich zu richten. Einen solchen inneren Sinn, wie ihn Kant hat, gibt es nicht. Innere Sinne sind vorhanden, nämlich wie die alte Philosophie es streng wissenschaftlich begründet, vier: der Gemeinsinn, die Einbildungskraft, die Schätzungskraft oder der Instinkt, das Gedächtnis (Vgl. die theol. Summa des hl. Thomas von Aquin I, qu. 78, Art. 4; Übers. Bd. III, S. 343). — Auch die 3. oben angezeigte Schrift will das Kantsche System blofs weiterbilden. Sie enthält im besonderen eine Kritik über den Versuch des Neukantianers Hermann Cohen, die Transcendentalphilosophie Kants tiefer zu begründen. Der Erfolg solcher Versuche ist kein andrer wie die gröfsere Anhäufung von „Widersprüchen, Unklarheiten und Willkürlichkeiten."

16. *John Lockes:* **Versuch über den menschlichen Verstand.** Bd. II. Übers. und erläutert von J. H. von Kirchmann, 2. Aufl. v. Siegert.

John Locke ist für uns Deutsche dadurch besonders bedeutungsvoll, dafs Kant sich in der Hauptsache an ihn anschliefst. Wenigstens waren die Ideen Lockes die Veranlassung für die Forschungen, die in der Kritik der reinen Vernunft niedergelegt sind. Die Übersetzung verdient Lob und Anerkennung.

17. *E. Kretschmer:* **Die Ideale und die Seele.** Leipzig, Herm. Haake. 168 S.

Es ist erfreulich, dafs sich der Verf. auf eigene Füfse stellt. Mit aller Hochachtung vor verdienten Forschern, wie Wundt, erklärt er, den Theorieen desselben sich in Hauptpunkten nicht anschliefsen zu können. Mit Recht erblickt er in der Seele nicht eine von körperlichen Vorgängen ganz abhängige Maschine. Er durchwandert das ganze Gebiet des Seelenlebens vom sinnlichen Seelenleben an bis zum Selbstbewufstsein und zieht dann seine Schlüsse für das von Idealen geleitete sittliche Handeln. Ein Anhang „über das Urteil" bildet das Ende. Das Werk verrät auf jeder Seite den gut vorgebildeten, ernsten und gewissenhaften Forscher, der mit Liebe zur Sache an seine Arbeit gegangen ist. Jeder wird mit Nutzen von den Ergebnissen, die er gewonnen, Kenntnis nehmen. Keine

phrasenhafte Überschwenglichkeit stört, überall richten sich die Behauptungen nach kalten, nüchternen Gründen. Er nennt auf dem Titelblatt sein Werk „einen psychologischen Neuerungsversuch". Vielleicht hängt es damit zusammen, dafs der Verf. nur die Neueren, die er verbessern will, berücksichtigt. Hätte er in den Bereich seiner Nachforschungen auch die alten Philosophen aufgenommen, wie Aristoteles, Thomas von Aquin, Albertus M., so würde er schärfer geschieden haben die rein geistige Wesenheit der Seele von den Thätigkeiten, die sich aus ihrer Verbindung mit dem Leibe und demgemäfs mit den Sinnen ergeben. Die erstere ist in dem ihr wesentlich eigenen Wirken unabhängig von den Sinnen. Wie die Fertigkeit des Lesens unabhängig ist von dem Buche, das vorgehalten und aus dem gelesen wird; ähnlich ist das Erkennen in seinem innersten Wesen völlig unabhängig von den Sinnen und ihrer Thätigkeit; das Phantasiebild als Ergebnis der sinnlichen Thätigkeit ist wie das vorgehaltene Buch, selbständig erkennt darin die Vernunft die Wesenheiten der sichtbaren Dinge. Die rein geistigen Ideen sind keine durch Erfahrung und Gewohnheit gewonnenen Ergebnisse aus den Thätigkeiten der Sinne, sondern bilden vielmehr eine selbständig erworbene, leitende Richtschnur.

18. ***Raoul Richter:*** **Berkeleys drei Dialoge zwischen Hylas und Philoneus.** Ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Leipzig, Dürr. 1901.

In der Kette der Häupter der modernen Philosophie nimmt Berkeley eine selbständige Stufe ein. Man kann sagen, er bedeutet die Mittelstufe zwischen Locke und Kant. Berkeley knüpft an Lockes Realismus an und erklärt die von den Sinnen direkt erfafsten Eigenschaften der Dinge als subjektive Folge der Wahrnehmung dieser Sinne. Er geht aber noch über Locke hinaus und will, dafs auch die Grund- oder primären Eigenschaften, die sog. sensibilia communia, wie Ausdehnung, Gestalt, Bewegung nicht den Dingen selber zukommen, sondern auf dieselben infolge der sinnlichen Wahrnehmung übertragen werden. Kant betrachtet im allgemeinen Raum und Zeit als apriorische subjektive Anschauungsformen und begründet darauf seine synthetischen Urteile a priori. Diese Philosophen kommen zu solch unversiegbaren Quellen von Irrtümern, weil sie die unendlich vollkommene Substanz, die nichts als Sein und Kraft ist, in der alle Dinge als in der ersten wirkenden Ursache enthalten sind, nicht unterscheiden von den beschränkten, endlichen Substanzen, die an und für sich nur als Vermögen dastehen, um wirkliches Sein gemäfs einer bestimmten Art und Gattung in sich aufzunehmen. Sie vermengen die Urvernunft, deren Kenntnis die wirkende Ursache der Dinge ist, mit dem blofsen Vernunftvermögen, wie wir ein solches besitzen; für die Kenntnis dieses letzteren sind die von der Urvernunft verwirklichten Dinge Mafs und Richtschnur. Für die Urvernunft gilt das Axiom: Res sunt quia ipsa scit; für die abgeleiteten Vernunftvermögen aber ist das Gegenteil wahr: Sie erkennen, weil die Dinge sind. Für die Beurteilung der Geschichte der Philosophie ist obige Schrift sehr wertvoll.

19. ***Dr. M. Ascher:*** **Renouvier und der französische Neukriticismus.** Bern, Sturzenegger. 1900.

Es ist bekannt, wie sehr die deutschen Koryphäen der modernen Philosophie jetzt bei unsren Nachbarn jenseits des Rheines zu Ehren

kommen. Wir sehen aber dort das nämliche Schauspiel wie bei uns. Sie gehen von Kant aus, verehren ihn als den Begründer der neuesten Phase der modernen Philosophie; aber sie folgen ihm nur in dem Bestreben, der alten Philosophie, wie sie durch Plato, Aristoteles, Augustin, Thomas vertreten wird, den Rücken zu kehren und sie zur Lösung der modernen Probleme als unfähig zu erklären. Jeder will Kant „weiterführen“, eine Lücke ausfüllen, die er gelassen, möglichst wenig von den Ergebnissen seiner Forschung annehmen. Renouvier trennt sich, wie Ascher sagt, in so vielen Punkten von der Kantschen Lehre, dafs sein System eine völlige Umarbeitung der Kantschen Philosophie genannt werden kann: „Etwas fehlt bei Hume, die Idee des Gesetzes; etwas ist zu viel bei Kant, die Idee der Substanz, die unter dem Namen Noumenon ihre Rolle spielt.“ Renouvier will den Apriorismus Kants mit dem Phänomenalismus Humes verbinden.

20. *Dr. Eugenie Dutoit:* **Die Theorie des Milieu.** Bern, Sturzenegger. 136. S.

21. *Dr. Adolph Meyer:* **Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos.** Bern, Sturzenegger. 114 S.

Das Wort Milieu hat in unsrer Sprache gewissermafsen Heimatsrecht erworben. Man gebraucht es überall. Die erste Schrift will das Verhältnis zwischen der Umgebung, in welcher ein Mensch lebt, und den Entschliefsungen und Handlungen dieses selben Menschen erörtern. Zuvörderst wird die Theorie Taines besprochen, dann die andren Denker von Hippokrates an. Montesquieu, von dem Taine den Anstofs zu seiner Theorie entnommen hat, fafst seine Ansicht in die Worte zusammen: „Mehrere Dinge lenken den Menschen: Klima, Religion, Gesetze, Regierungsgrundsätze, Sitten, Begebnisse; gemäfs allen diesen Dingen formt sich im allgemeinen als Ergebnis der Geist.“ Es ist von vornherein klar, dafs, wenn diese Theorie auf die Spitze getrieben wird, die persönliche Freiheit nicht zugleich mit ihr bestehen kann. Die Verfasserin hebt mit Recht hervor, dafs die Ansicht Taines einseitig ist. Nicht nur beeinflufst das Milieu uns, sondern wir beeinflussen auch das Milieu, „in dieser Reciprocität liegt das Geheimnis, das Taine nicht erfafst hat.“ Die Bezugnahme auf Augustinus, der die Vorsehung mit der menschlichen Freiheit versöhnt, ist gerechtfertigt, aber zu wenig ausgeführt. Das Werkchen enthält eine grofse Menge gut geordneten und mit klarer Sprache vorgelegten Stoffes; es ist recht lesenswert.

Die zweite Abhandlung hat einen ähnlichen Inhalt: Die Aufsenwelt und die Innenwelt oder die Welt im grofsen und die Welt im kleinen. Der Mensch stellt mit seinen Zuständen, Verhältnissen, Existenzbedingungen ein Abbild des Weltganzen dar. Der Verf. legt das Hauptgewicht auf die geschichtliche Seite. Er findet in Anaximenes den ersten Philosophen, der ausdrücklich eine mikro- und eine makrokosmische Anschauung vertritt. „Wie unsre Seele,“ so Anaximenes, „welche Luft ist, uns zusammenhält, so umfafst auch Luft das Weltall.“ Erst aber bei Platos „Timaeus“ und „Republik“ kann man von einer systematischen Anwendung des Mikro- und Makrokosmos reden. Die Stoa bildete diese Theorie aus. Unsres Erachtens hätte Augustin einen Platz in dieser Schrift verdient. Nach ihm ist zuvörderst alles in den Exemplarideen Gottes enthalten, das ist der eigentliche Makrokosmos. Dann hat Gott in die Engel die Grundideen des Geschaffenen niedergelegt. Und nach

diesen Ideen leiten die Engel (intellectus separati bei Arist., ideae bei Plato) als werkzeugliche Ursachen die sichtbaren Geschöpfe. Die beiden Gregore kommen hier weniger in Frage.

22. *Ant. Michelitsch:* **Philosophia Religionis. Elementa Apologeticae I.** Graz, Styria. 1900. 186 S.

Ein äufserst praktisches Handbuch der Religionsphilosophie als erster Band der Elemente der Apologetik. Wir sind überzeugt, dafs es sich bald in den Händen vieler finden wird. Den Lehrern der Apologetik wird es als Text dienen, an den sie ihre Erläuterungen anschliefsen; den Schülern als wirksames Mittel, um das Gehörte im Gedächtnis festzuhalten oder gegebenen Falles es leicht wieder ins Gedächtnis zurückzurufen. Nach einer kurzen geschichtlichen Übersicht, die in der Einleitung gegeben wird, behandelt der Verf. die Praeambula der Religion: Die Existenz und Haupteigenschaften Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, das Wesen der Religion. Dieser Teil schliefst mit dem Nachweis, dafs nur eine die wahre Religion sein kann. Darauf werden kurz alle Religionen, die heute diesen Namen führen, gekennzeichnet. Der Verf. folgt der Reihenfolge der Rassen. Zuerst kommen die Religionen der mongolischen Rasse, darunter die Sekte des Confucius, des Tao, der Foismus; es folgen die Religionen der Negerrasse und endlich der kaukasischen mit dem Islam, Vedismus, Buddhismus, der griechisch-römischen Vielgötterei, der Religion der alten Kelten, Deutschen und Slaven. Eine Statistik der verschiedenen Religionen nach den fünf Weltteilen veranschaulicht dem Leser die Verbreitung einer jeden. Die hauptsächlichen Einwürfe der Socialisten gegen die Notwendigkeit der Religion überhaupt werden widerlegt. Sehr interessant ist die Behandlung der Mythologieen und die Zurückweisung einer Entwicklung der Religion, etwa nach darwinistischer Auffassung. Die Erklärung des Vatikanum über die Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung bildet den angemessenen Schlufs des Bändchens. Der Leser sieht aus dieser kurzen Inhaltsangabe bereits, wie zeitgemäfs der Verfasser seine Aufgabe auffafst. Wir können hinzufügen, dafs die Durchführung ebenso von seinem tiefen und ausgebreiteten Wissen Zeugnis gibt wie von seinem Talent, jeden behandelten Gegenstand einfach und doch fesselnd darzustellen.

23. *Dr. Jos. Geyser:* **Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen.** Bonn, Hanstein. 1899. 287 S.

An das Lesen von Büchern, die einen solchen oder ähnlichen Titel tragen, geben wir immer mit einem gewissen Zagen. Es werden da nicht selten so viele Materien hineingezogen, dafs man am Ende nicht mehr weifs, was eigentlich der Verf. bezweckt. Die Hauptwahrheit, die sich klar abheben sollte, erscheint nicht nur verdunkelt, sondern sie verschwindet. In einem derartigen Werke fanden wir sogar die Lehre von der Prädestination mit all den verschiedenen Streitpunkten erörtert. Seitenlang werden Stellen aus darwinistischen, materialistischen, pantheistischen Autoren angeführt, und man sucht vergebens nach einer Widerlegung, es sei denn, dafs der Autor am Ende die Worte hinzufügt: „Solche Lehren sind gegen das Gefühl; man fühlt, dafs sie falsch sind.“ Diese Verfasser meinen, es genüge bereits ihr katholischer Name,

damit auch der Leser von der Irrtümlichkeit gegnerischer Ansichten sich überzeuge. Als wir indessen das oben angezeigte Werk zu lesen begannen, verwandelte sich das Zagen bald in Genugthuung, und je mehr wir in der Lektüre fortschritten, desto mehr freuten wir uns, hier ein Werk vor uns zu haben, dessen Methode völlig sachgemäfs, dessen Inhalt stets ein wahrhaft begründeter, dessen Ausdrucksweise durchsichtig klar ist. Ein Vorzug der hier befolgten Methode ist es, dafs an die diesbezüglichen Ansichten der alten Philosophie die entsprechenden Theorieen der Neuzeit angeschlossen werden. Das Urteil über letztere wird dadurch bedeutend erleichtert. Auf den Pantheismus der Eleaten z. B. folgt der Pantheismus der modernen Zeit. Mit Plato und Aristoteles wird die scholastische Lehre verbunden; und an die Beurteilung des Cartesianischen Rationalismus sowie des Kantschen Kriticismus der richtige Mafsstab angelegt. Das eigene Forschen des Verf. verschwindet gleichsam mit all der Mühe, die es ihm gekostet; denn er weifs seine Behauptungen aus wörtlich angeführten, immer in hohem Mafse angemessenen Stellen der bedeutenderen Philosophen zu begründen. Die Diktion zeigt in ihrer leichten Verständlichkeit durchweg den gereiften Verstand, der den Stoff beherrscht. Wie der Verf. in der Einleitung bemerkt, soll das Buch eine Einleitung zur Theodicee bilden, „welche über die historische Entfaltung und die Voraussetzungen dieser Wissenschaft orientiert.“ Dieser Zweck ist vollständig erreicht. Wir sind überzeugt, dafs das Buch, zumal unter den Studierenden, reichen Nutzen stiften wird.

24. *Theodor Fechner:* **Das Büchlein vom Leben nach dem Tode.** 4. Aufl. Hamburg und Leipzig, Leopold Vofs. 84 S.

Wir haben schon öfter in diesem Jahrbuch Fechners Erwähnung gethan. So tief angelegt sein frommer Charakter war und so ausgebreitet und oft grundlegend seine Wissenschaft, so sehr mufs es bedauert werden, dafs seinem Glauben das positive christliche Fundament fehlt, wie dasselbe in seiner Reinheit nur in der katholischen Kirche zu finden ist. F. meinte, überall neu aufbauen zu müssen. Er mag in seinem hohen Alter das Vergebliche seines Bemühens eingesehen haben und auch, wie wir persönlich überzeugt sind, zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt sein; aber in seinen Büchern ist dies kaum ausgedrückt. Das oben angezeigte Büchlein hat er in jüngeren Jahren geschrieben und 30 Jahre nachher die 2. Auflage herausgegeben, in der er manches änderte. Die Begriffe von der persönlichen Unsterblichkeit, von reinen Geistern, von der Art des Lebens nach dem Tode, von Gott selber sind völlig unklar. Für die Unsterblichkeit der Seele wird z. B. angeführt, dafs Goethe, Napoleon und ähnliche grofse Männer nach ihrem Tode noch durch ihre Werke Einflufs ausüben. Die Geister sollen in der menschlichen Seele gegeneinander kämpfen. Die Ewigkeit der Strafen für die Sünden wird geleugnet, trotzdem die Schlechten nach dem Tode noch schlechter würden. Es sind gute, wohlthuende Gedanken in dem Werkchen, wie z. B. dafs man im Jenseits das findet, was man sich selber hier im Leben vorbereitet hat. Aber sie sind mit unbestimmten, unklaren und falschen Ideen derart verknüpft, dafs sie einen vollen Genufs nicht aufkommen lassen. F., der zur Mystik stark hinneigte, glaubte vielleicht, in der Behandlung von mystischen Dingen brauche man kein scharfes logisches Denken, man könnte da der Einbildungskraft die Zügel schiefsen lassen. Dies ist ein Irrtum.

Floisdorf-Commern (Rheinpr.). Dr. Cesl. M. Schneider.

ÜBER BEWUSSTSEIN UND APPERCEPTION[1]

VON

Dr. M. GLOSSNER.

Durch den mehr auf äufserlichen Gründen als auf solchen der gröfseren Brauchbarkeit oder der strengeren Wissenschaftlichkeit beruhenden Einflufs der Herbartschen Philosophie ist das Wort „Apperception“ zu einer Art von Zauberwort für die Vertreter der sogenannten wissenschaftlichen Pädagogik geworden. „Die Lehre von der Apperception“, so versichert Dr. K. Lange, Bezirksschulinspektor in Dippoldiswalde, „ist mit besonderem Fleifse namentlich in den Kreisen unserer Lehrer studiert und in ihrer Bedeutung für Erziehung und Unterricht erkannt worden.“[2]

Diese Bedeutung findet der genannte Pädagoge darin, dafs „passive Apperceptionen schon in frühester Jugend zahlreich sich ereignen, und dafs der Begriff der Apperception nicht auf die Fälle absichtlicher Aneignung neuer Eindrücke beschränkt werden darf“. „Wenn Apperception die Erfassung neuer Seeleninhalte mit Hilfe vorhandener ähnlicher bedeutet, dann gehört sie nicht blofs einer, sondern allen Stufen der geistigen Entwicklung des Menschen an, dann mufs sie während unseres ganzen Lebens auf dem Gebiete innerer Bildung eine hervorragende Rolle spielen.“[3]

Wenn hier Apperception in dem Sinne von Aneignung neuer Seeleninhalte mit Hilfe vorhandener ähnlicher genommen wird, so kann man bezüglich ihrer Bedeutung an die von jeher von den Pädagogen beachteten methodischen Regeln denken, durch deren Beobachtung die Aufnahme und das dauernde Festhalten neuen Lehr- und Lernstoffes erreicht werden soll, z. B. dafs Unbekanntes an Bekanntes anzuknüpfen sei u. s. w. Diese Auffassung ist es denn auch, die der Herbartschen Apperception, indem sie eine tiefere Begründung und schärfere Durchführung jener methodischen Regeln in Aussicht stellte, die Sympathie der Pädagogen erwarb. Eine bedenkliche Wendung aber nahm

[1] Vgl. Dr. K. Lange, Über Apperception. 6. Aufl. Leipzig 1899.
[2] A. a. O. S. 3. [3] A. a. O. S. 45.

die Sache dadurch, dafs im Herbartschen Sinne die Aneignung nicht durch die Thätigkeit der Seele, vor allem durch die denkende Beherrschung des Lernstoffes, sondern durch die bereits vorhandenen Vorstellungen, die sogenannten Apperceptionsmassen, geschehen soll. Indem sich die Vorstellungen einander anziehen oder abstofsen, in Gruppen sich gliedern, miteinander verschmelzen u. s. w., bildet sich nicht allein ein logischer Zusammenhang, wie er sich in der Bildung von Begriffen, Urteilen und Schlüssen äufsert, sondern auch nach Analogie eines Systems mechanischer Kräfte ein idealer Mittelpunkt oder Schwerpunkt, gleichsam ein Lichtherd, in welchem sich alle Vorstellungen mit den daran haftenden Gefühlen und Strebungen (Wollungen) wie Strahlen durchkreuzen, nämlich das (phänomenale) Ich oder das Bewufstsein als Selbstbewufstsein: so dafs die „Apperception", die im Ausgangspunkte als Aufnahme in ein vorhandenes Bewufstsein bestimmt wurde, schliefslich selbst zur Quelle des Bewufstseins sich gestaltet, ja in rückläufigem Anschlufs an den Sprachgebrauch Leibnitz' und Kants mit dem Bewufstsein selbst identifiziert wird.

Während aber die letztgenannten Philosophen die Ursprünglichkeit des „Ich" behaupten, nur mit dem Unterschiede, dafs der erstere — Leibnitz — das Ich intellektuell fafst und das sinnliche Bewufstsein zu einem verworrenen Widerschein desselben degradiert, der letztere — Kant — aber zwischen einem reinen und empirischen Bewufstsein unterscheidet, fällt die Herbartsche Auffassung in den Sensualismus Lockes zurück und unterscheidet sich nicht wesentlich von der Ansicht Humes, der im Ich nichts anderes als einen Bündel von Vorstellungen oder überhaupt psychischen Phänomenen sieht.

Merkwürdigerweise findet der genannte Apperceptionspädagoge (Lange), dafs es gerade der von uns als sensualistisch bezeichnete Charakter der Herbartschen Auffassung der Apperception sei, wodurch sich diese von der Leibnitzschen und Kantschen vorteilhaft unterscheide. Er nennt dies (a. a. O. S. 100) „ihre weitreichende Anwendbarkeit und praktische Bedeutung auf dem Gebiete empirischer Thatsachen" und fügt, um über seine wahre Meinung keinen Zweifel aufkommen zu lassen, hinzu, dafs durch die Herbartsche Apperception auch die höheren geistigen Thätigkeiten eine zureichende Erklärung finden. In welcher Weise dies geschehe, mag an einigen Erörterungen des Verfassers veranschaulicht werden. So ist die Begriffsbildung das Werk der Apperception. „Durch die Verdichtung der Vorstellungs- und Denkinhalte zu Begriffen und Regeln, zu allge-

meinen Erfahrungen und Grundsätzen, zu Idealen und Ideen schafft sie (die Apperception, und zwar die Herbartsche, die wesentlich nichts anderes als Vorstellungsmechanik ist, mag man nun nebenbei auch dem Gefühl und dem Willen einen sekundären Einflufs einräumen, was doch nur eine unwesentliche Korrektur ist) Zusammenhang und Ordnung in unserem Wissen und Wollen.“ (S. 82.)

Zwar ist anderwärts nur von einer Unterstützung durch die Apperceptionsthätigkeit in der Begriffsbildung die Rede (S. 68), während es wiederum heifst, dafs „der Knabe“ geläuterte, dem logischen Denken genügende Hauptbegriffe auf allen Gebieten appercipierend sich erwerbe und zu erwerben im stande sei. Diese schwankende Redeweise, die bald die Seele, bald die Vorstellungen, bald den Willen „appercipieren“ läfst, erklärt sich aus dem bei Pädagogen häufig begegnenden Elekticismus, der hinwiederum in einer Reaktion des gesunden Menschenverstandes gegen die zu weit getriebenen Konsequenzen philosophischer Systematik seinen Grund hat. Immerhin sind die Folgen des Eindringens gewisser Philosopheme, wie es die Herbartsche Apperceptionstheorie ist, bedenklich und schlimm genug. Als eine solche ist die nominalistische Auffassung des Begriffs anzusehen. „Er ist nicht ein neues geistiges Produkt, das losgelöst von den Vorstellungen und aufserhalb (!) derselben besteht. Sondern er wird gedacht, indem man von zahlreichen Vorstellungen derselben Art (oder auch blofs von einer) ausschliefslich die wesentlichen Merkmale in den Blickpunkt des Bewufstseins erhebt und von den übrigen, die zurücktreten, zu isolieren sucht. . . . Und eben darum, weil der Begriff kein fertiges Produkt, sondern das jeweilige Ergebnis einer sehr energischen Konzentration des Bewufstseins ist, fällt es so schwer, ihn streng logisch zu denken.“ (S. 69.)

In dieser Auffassung erscheint der (logische) Begriff als ein scharf gezeichnetes Gemeinbild und die Abstraktion ist ausschliefslich Sache der Aufmerksamkeit, die sich auf gewisse Merkmale richtet mit Absehen von anderen. Wie will man aber auf diese Weise die Bildung der einfachsten Begriffe des Seins, der Substanz u. s. w. erklären? Wie den wesentlichen Unterschied der intellektuellen von der sinnlichen Vorstellung? Die intellektuelle Vorstellung erfafst das Intellegible im Sinnlichen, den den Sinnen verborgenen Grund der Erscheinung, indes das Gemeinbild auf die Erscheinung beschränkt bleibt. Das Objekt des Begriffs ist zwar im Sinnenbild, jedoch nur der Potenz nach,

so dafs keine Analyse, keine blofse Konzentration der Aufmerksamkeit genügt, dieses Objekt daraus zu erheben; vielmehr bedarf es der Thätigkeit einer geistigen Seelenkraft, durch die das potenziell Intellegible (wie Aristoteles sich ausdrückt) zu einem actu Intellegiblen gemacht wird. (Vgl. unsere Schrift: Das Princip der Individuation S. 63 ff.)

Doch nicht nur die Begriffsbildung soll ganz oder teilweise das Werk der Apperception sein, auch auf dem Gebiete der Gesinnungen erweist sich dieser Zauberschlüssel wirksam. Walten zuerst sinnliche Gefühle vor, so erhalten diese ihr Gegengewicht „durch höhere geistige Interessen, die mit und an entstehenden wertvollen Gedankenkreisen erwachten“. „Gelingende Apperception ist ja . . . die Quelle des Interesses.“ (S. 70.) Dabei bleibt nur rätselhaft, wie sinnliche Apperceptionsmassen dazu kommen, sich für Geistiges zu interessieren, sollte da nicht erst der Geist eingreifen müssen? Selbst zum Mitgefühl führt der Weg durch die Apperception (S. 75). Wie unser Pädagoge mit vieler Beredsamkeit zu zeigen sucht, liegt in vielen Fällen, wo die Teilnahme an fremdem Wohl und Wehe fehlt, nur ein Mangel an Apperception vor (S. 75). Mit der Apperception im Bunde steht die Kant-Herbartsche Autonomie des Sittengesetzes, das in den höheren Bewufstseinsstadien nicht mehr als der Ausdruck eines fremden, sondern als der Inhalt eines eigenen Wollens dem Jüngling entgegentritt (S. 79). Wunderbar verflicht sich in den Apperceptionsprozefs vermittelst der bekannten Herbartschen Ideen die religiöse Gesinnung.

Denn „wer den Ursprung der religiösen Ideen sucht in jenem höchsten allheiligen Wesen, das sie zuerst gewollt, der gehorcht ihnen nicht, ohne zugleich (!) verehrungsvoll aufzuschauen zu Gott, dem einzigen vollkommenen Ideal einer sittlich freien Person, von dem ihm Kraft und Mut in dem Kampfe gegen das Böse herabkommt“ (S. 80). So wissen die Herbartianer unter den Pädagogen, um uns des bekannten Kantschen Bildes zu bedienen, aus dem Bimsstein einer sensualistischen Erkenntnistheorie nicht Wasser, sondern den kostbarsten Wein religiöser Begeisterung zu pressen. Übrigens, wenn man den Ausdruck „Ideal“, von Gott gebraucht, urgieren will und sich überdies an Herbarts Verhältnis zum älteren Fichte erinnert, so wird man unwillkürlich auf den Gedanken geführt, dafs das wahrhaft Absolute doch nur die sittliche Idee, die moralische Weltordnung sei und der persönliche Gott nur den Wert einer Personifizierung derselben für die konkreten Bedürfnisse des Gemütes besitze. Gleichwohl sind wir weit entfernt, die Auf-

richtigkeit der gläubigen Gesinnung der Herbartschen Pädagogen in Zweifel zu ziehen. Bezüglich der obigen Bezeichnung der Herbartschen Erkenntnistheorie als einer sensualistischen sei jedoch bemerkt, dafs uns die Rolle, die dem eleatischen Seinsbegriff und dem Begriff der Identität in dieser Theorie zufällt, wohl bekannt ist. Es ist das ein der idealistisch-rationalistischen Richtung der deutschen Philosophie gespendeter Tribut, der in der näheren Ausführung des Systems so unwirksam bleibt, wie die Monaden (Realen) selbst, die ihm ihren Ursprung verdanken, im weiteren hinter dem Treiben der „Selbsterhaltungen" (Vorstellungen) völlig zurücktreten. Die Pädagogen aber, die trotz des atheistischen Charakters der Herbartschen Metaphysik und der sensualistischen Tendenz der Herbartschen Psychologie doch an der Vereinbarkeit der Herbartschen Philosophie mit dem religiösen Interesse nicht zweifeln, bekunden damit zwar ihre persönlich gläubige Gesinnung, verraten jedoch zugleich den Mangel tieferen Verständnisses und philosophischen Urteils.

Wenn in der Theorie Herbarts die Massen appercipieren und das Seelenleben damit geradeso wie in der Associationspsychologie der einseitigen Empiristen zu einem alles freie Walten der selbstbewufsten und nach erkannten Gesetzen wirkenden Intelligenz ausschliefsenden mechanischen Vorgang sich gestaltet, so scheint durch die Einführung des Willens als appercipierenden Princips in der Theorie Wundts diese Klippe glücklich vermieden zu werden. In Wirklichkeit aber trifft dies keineswegs zu. Denn der Wille kann zwar die Aufmerksamkeit der apprehensiven Vermögen auf den aktuellen Inhalt des thatsächlichen Bewufstseins lenken, ist jedoch nicht im stande, selbst jene Abstraktion zu vollziehen, die wir eben als die notwendige Bedingung alles logischen Erkennens in Begriffen, Urteilen und Schlüssen erkannt haben.

Treffend wird dieser Mangel der Wundtschen Apperceptionstheorie von Ed. v. Hartmann hervorgehoben und bemerkt, dafs dieselbe in die Associationspsychologie zurückfalle, wenn auch das von ihm empfohlene Heilmittel der schöpferischen Kategorialfunktion eines unbewufsten Willens abgelehnt werden mufs.[1]

Nach von Hartmanns Darstellung unterscheidet Wundt die Association einerseits von der Verschmelzung, anderseits von der Apperception. Die Verschmelzung betreffe Vorstellungselemente, die Association fertige Vorstellungen, sie sei ein passives

[1] Ed. v. Hartmann, Die moderne Psychologie. Leipzig 1901. S. 140. 425.

Erlebnis, dagegen die Apperception ein aktives, dem ein Thätigkeitsgefühl mit Spannungsempfindungen vorangehe.[1]

„Die Apperceptionen teilt Wundt in einfache und zusammengesetzte und weist ersteren die Kategorieen der Beziehung und Vergleichung, letzteren die der Synthese und Analyse zu.“[2]

Die logische Ordnung des Bewufstseinsinhaltes ist sonach das Werk der Apperception. In diesem Sinne erklärt Wundt „Phantasie- und Verstandesthätigkeit als zusammengehörige, in ihrer Entstehung und in ihren Äufserungen gar nicht zu trennende Funktionen, die in letzter Instanz auf die nämlichen Grundfunktionen der apperceptiven Synthese und Analyse zurückführen. Auch mit den Begriffen Phantasie und Verstand verhält es sich daher ähnlich wie mit dem des Gedächtnisses. Sie bezeichnen nicht einheitliche Kräfte oder Vermögen, sondern komplexe Erscheinungsformen elementarer psychischer Vorgänge, nicht von specifischer, sondern von allgemein gültiger Art. Wie das Gedächtnis ein Allgemeinbegriff für die Erinnerungsvorgänge, so sind Phantasie und Verstand Allgemeinbegriffe für bestimmte Richtungen der apperceptiven Funktionen“.[3]

Über den Ursprung des Selbstbewufstseins spricht sich Wundt in der folgenden Weise aus: „Indem die Willensprozesse als in sich zusammenhängende und bei aller Verschiedenheit ihrer Inhalte gleichartige Vorgänge aufgefafst werden, entsteht ein unmittelbares Gefühl dieses Zusammenhanges, das zunächst an das alles Wollen begleitende Gefühl der Thätigkeit geknüpft ist, dann aber infolge der oben erwähnten Beziehungen des Wollens über die Gesamtheit der Bewufstseinsinhalte sich ausdehnt. Dieses Gefühl des Zusammenhangs aller individuellen psychischen Erlebnisse bezeichnen wir als das ‚Ich‘. Es ist ein Gefühl, nicht eine Vorstellung, wie es häufig genannt wird. Es ist jedoch, wie alle Gefühle, an gewisse Empfindungen und Vorstellungen gebunden: diese in nächste Beziehung zu ihm tretenden Vorstellungsbestandteile sind die Gemeinempfindungen und die Vorstellung des eigenen Körpers. Den so entstehenden, aus dem gesamten Bewufstseinsinhalt sich aussondernden, mit dem Ichgefühl verschmelzenden Gefühls- und Vorstellungsinhalt nennen wir nun das Selbstbewufstsein. Es ist ebensowenig wie das Bewufstsein überhaupt eine von den Vorgängen, aus denen es besteht, verschiedene Realität, sondern es ist nur der Zusammenhang dieser Vorgänge selbst, der überdies namentlich in seinen

[1] A. a. O. S. 138. [2] A. a. O. S. 139.
[3] Wundt, Grundrifs der Psychologie. 4. Aufl. Leipzig 1901. S. 324.

Vorstellungselementen von dem übrigen Bewufstsein niemals scharf gesondert werden kann.“[1]

Verstehen wir diese Worte recht, so ist das Selbstbewufstsein das Resultat der Konzentration der zusammenhängenden Willensakte, im Grunde also ebenfalls ein Ergebnis der Apperception. Die Theorie Wundts unterscheidet sich demnach nicht wesentlich von derjenigen Herbarts, wie denn auch, nach von Hartmanns richtiger Bemerkung, die Wundtsche Auffassung des Willens als der Grundthätigkeit sich als eine Verschmelzung der Schopenhauerschen Willensmetaphysik mit der Herbartschen Theorie des Zusammenseins der vielen Realen darstellt in der Art, dafs die Störungen und Selbsterhaltungen, aus denen die Vorstellungen entspringen sollen, als Willensakte gedeutet werden.[2]

Um das Bild der Apperceptionstheorie Wundts zu vervollständigen, fügen wir noch folgende zusammenfassende Darstellung aus von Hartmanns „Moderner Psychologie“ zu dem Gesagten hinzu. „Unter Apperception versteht Wundt nicht, wie Herbart, die Einordnung einer neu auftretenden Vorstellung in die im Gedächtnis bereitliegenden Vorstellungsreihen, d. h. ihre Aneignung in den Wissensschatz, sondern, wie Leibnitz und Kant, das reflektierte Bewufstsein, dafs diese Vorstellung bewufst ist und zwar zu meinem Bewufstsein gehört. Dieses reflektierte Bewufstsein identifiziert er mit dem Einstellen des inneren Blickpunktes auf die Vorstellung, d. h. mit dem Aufmerken, und das Aufmerken setzt er wiederum mit dem Willen gleich. Er unterscheidet passive und aktive Apperception, die sich mit reflektorisch-erregter und willkürlicher Aufmerksamkeit decken. Sowohl die innere Vorstellungs- und Denkthätigkeit ruht auf dem Aufmerken, als auch die äufsere Willenshandlung stellt nur eine besondere, durch gewisse Merkmale ausgezeichnete Form der Apperception dar. Während alle Associationsvorgänge rein passive Erlebnisse sein sollen, sind die Apperceptionsvorgänge Entfaltungen der Thätigkeit, die den Vorstellungen als ihren Produkten vorausgeht; als ihre Leistungen zählt Wundt Beziehung und Vergleichung, Analyse und Synthese auf, worunter er die wichtigsten Kategorialfunktionen befafst. Die „Apperception“ nimmt also hier den Charakter der Kategorialfunktion an, d. h. einen logischen Charakter, was doch wohl etwas zum thelischen Charakter des Aufmerkens Hinzukommendes ist.“

[1] Wundt, a. a. O. S. 264 f.
[2] v. Hartmann, a. a. O. S. 218.

„Sowohl als logische Kategorialfunktion wie als hemmender Innervationsstrom für allen nebensächlichen Bewufstseinsinhalt, beziehungsweise als verstärkender Innervationsstrom für die im innern Blickpunkt stehende Vorstellung soll die Apperception Leistung eines besondern Apperceptionscentrums im Gehirn, wahrscheinlich des Stirnhirns sein."[1]

Die apprehensive Funktion, die in der Wundtschen Theorie dem Willen zugeeignet wird, die Unbestimmtheit in der Fassung des Willensbegriffs, der fast zu dem Begriff des „geistigen Geschehens überhaupt, der innern Regsamkeit der Seele"[2] verflüchtigt wird, bieten dem mehrfach angeführten Apperceptionspädagogen (K. Lange) eine hinreichende Handhabe, um die Wundtsche Auffassung abzulehnen und an der Herbartschen, den dagegen sprechenden Bedenken zum Trotz, festzuhalten. Er meint, die bisher geltende und namentlich von der Herbartschen Schule vertretene Auffassung sei „mit unserem wissenschaftlichen Denken (?) bereits so eng verwachsen und an sich so trefflich geeignet, ‚fruchtbare Gesichtspunkte für die richtige Auffassung und Erklärung ganzer Gebiete des Seelenlebens' zu bieten, dafs eine Notwendigkeit, sie ohne weiteres aufzugeben, nicht vorliegt".[3] Das heifst, wir Herbartianer haben die Theorie unseres Meisters bereits so fest unserem Denken einverleibt (appercipiert), dafs es uns unmöglich ist, die ihr unassimilierbare Wundtsche zu „appercipieren". Wie weit sind wir da noch von der Vorstellung, dafs alles geistige Aneignen im strikten Sinne des Wortes ein Verdauungsprozefs sei?

Als ein Vorgänger Wundts in der Erklärung der Bewufstseinserscheinungen und des Selbstbewufstseins aus einer in der Muskelspannung (beziehungsweise Innervation) sich äufsernden konzentrierten Willensthätigkeit ist der französische Philosoph Maine de Biran zu betrachten. Diesem zufolge ist es die Muskelanstrengung (effort musculaire), der wir unser Bewufstsein als Kraft-Substanz und Ursache verdanken. Während die äufsere Erfahrung nur eine Aufeinanderfolge von Erscheinungen darbietet, sind wir uns in dem unmittelbar gefühlten Einflufs des Willens auf die Glieder des Leibes oder in dem effort musculaire einer wahren Auseinanderfolge bewufst. Obgleich wir das Wie dieser Kausalität nicht zu erklären vermögen, so steht doch das Dafs aufser allem Zweifel, so dafs die von dem Standpunkt eines einseitigen Empirismus vorgebrachten Gründe

[1] v. Hartmann, a. a. O. S. 216 f.
[2] K. Lange, a. a. O. S. 120. [3] A. a. O. S. 123.

eines Hume gegen das Zeugnis der innern Erfahrung nicht aufzukommen vermögen.[1]

Maine de Biran verwirft den psychophysischen Parallelismus[2]; aber auch bei Wundt „gleicht, wie sich von Hartmann ausdrückt, der ganze Rest von Parallelismus einer kleben gebliebenen Eierschale, die er nur aus Gewohnheit und Beharrung sitzen läfst“ (Die moderne Psych. S. 343.). Wie Wundt kennt auch Maine de Biran nur ein am Vehikel körperlichen Substrats sich entfaltendes Selbstbewufstsein, und wie jener deutet auch dieser die materiellen Erscheinungen in letzter Instanz psychisch, mit dem Unterschiede jedoch, dafs Maine de Biran nach Analogie der menschlichen Seele auf Monaden, Entelechien, erkennende Kräfte, Wundt aber auf Willensakte rekurriert.

Vor allem aber ist es die Identifizierung von Vernunft und Selbstbewufstsein oder, wenn man will, die Ableitung jener aus der Apperception, die beiden Denkern gemeinsam ist. Maine de Biran betrachtet den effort musculaire, in welchem sich das Subjekt als Kraft und Ursache (nicht „Substanz“) erfafst, als die Quelle des Kausalbegriffs und Kausalgesetzes, überhaupt als die eigentliche Geburtsstätte der Kategorieen.

„Die Allgemeinbegriffe — bemerkt Dr. Alb. Lang[3] — und Naturgesetze, die auf Abstraktionen und Induktionen beruhen, werden von dem französischen Spiritualisten als konventionelle Gebilde betrachtet, ohne jeglichen erkenntnistheoretischen Wert. In Bezug auf die äufsere Erfahrung ist Maine de Biran, wie er es selbst sagt, Nominalist. Der Nominalismus mufs aber dem Realismus seinen Platz einräumen, sobald wir die äufsere Erfahrung verlassen und uns in das Innere des Bewufstseins zurückziehen. Hier entdecken wir den fait primitif, die Kraftäufserung eines Willens, und aus dieser Thatsache abstrahieren wir die notions reflexives, die grundverschieden sind von den idées générales: jene sind individuell vermöge ihres Ursprungs und Inhaltes, diese sind äufserliche und künstliche Einheiten; jene entstehen nach einer einmaligen Wahrnehmung des innern Sinnes, diese bedürfen einer wiederholten Erfahrung; jene sind das primum cognitionis für den Philosophen und das ultimum cognitionis für den Physiker; diese sind das Nächstliegende für den Physiker und das Entferntliegende für den Philosophen.“

---

[1] S. Dr. A. Lang, Maine de Biran. Ein Beitrag zur Geschichte des Kausalproblems. Köln, Bachem.

[2] Eine Äufserung, die den mechanischen Monismus auszudrücken scheint, steht ganz isoliert. S. a. a. O. S. 64.

[3] A. a. O. S. 26.

Dieser Auffassung, die aufser stande ist, unsere wissenschaftlichen, allgemeinen und notwendigen Erkenntnisse, insbesondere auch das Kausalgesetz, zu begründen, setzt A. Lang mit Recht die aristotelisch-scholastische Erkenntnistheorie entgegen.[1]

In der Zurückführung des Substanz-, also im Grunde auch des Seinsbegriffs auf den Begriff der Kraft, der Ersetzung der Metaphysik durch Psychologie, der Ableitung der Unveränderlichkeit des Seins[2] (vielmehr Wesens) aus dem Bewufstsein der persönlichen Identität erweist sich Maine de Birans Philosophie als echtes Produkt des modernen Subjektivismus und zwar der rationalistischen Richtung desselben, und steht in einer viel gröfseren Abhängigkeit von Descartes, als er selbst einräumen möchte. Man kann den Unterschied seines Standpunktes von dem des von ihm bekämpften Rationalismus in der Formel ausdrücken, dafs Maine de Birans System Psychologismus mit rationalistischer, dagegen die Systeme der Descartes, Leibnitz u. s. w. Rationalismus mit psychologischer Tendenz seien. Dieser limitiert die Vernunft durch das menschliche Selbstbewufstsein, jener sucht die Thatsachen des Bewufstseins im rationalistischen Sinne zu erweitern. Wie Maine de Birans monadologische und spiritualistische Sympathieen beweisen, läuft das schliefsliche Resultat auf das Gleiche hinaus.[3]

Mit der Aktualitäts- und Apperceptionspsychologie[4] endlich berührt sich der Maine de Biransche Psychologismus durch den falschen Zirkel, in den er sich bei Erklärung des Selbstbewufstseins verwickelt. „Selbstbewufstsein setzt ein Princip autonomen Handelns voraus.“ „Die Helligkeit des Bewufstseins ist von der Herrschaft des freien Willens über die Sinnenreize abhängig.“ „Solange das Ich den Vorstellungslauf beherrscht, solange die aktive Apperception die Perceptionen eigenmächtig zu bearbeiten vermag, ebenso lange ist und bleibt der Mensch compos und conscius sui.“ „Der französische Spiritualist darf gleichzeitig als Voluntarist bezeichnet werden, wofern man unter Voluntarismus ein System versteht, das die Priorität des Willens vor dem Intellekte und die schlechthinnige Abhängigkeit des letzteren von dem ersteren behauptet.“[5]

---

[1] A. a. O. S. 56 f. [2] Ebd. S. 58. [3] Vgl. ebd. S. 43.

[4] „Die neuere deutsche Psychologie steht insofern auf dem Standpunkt des französischen Spiritualisten, als sie in der Lehre von der aktiven Apperception auf die Möglichheit Verzicht geleistet hat, aus blofsen Empfindungen die Thatsache des wissenschaftlichen Erkennens zu erklären.“ Dr. A. Lang, a. a. O. S. 53. [5] A. a. O. S. 16 ff.

Mit Recht wird man fragen, wie denn das Selbstbewufstsein aus der Herrschaft des Willens über die „Perceptionen" hervorgehen soll, da ein Wollen ohne ein vorleuchtendes Ziel, also ohne bewufstes, selbstbewufstes Denken unmöglich ist, und ferner Perceptionen nur beherrscht werden können, wenn sie ein und demselben Bewufstsein angehören, in dieses eine Bewufstsein aufgenommen sind. Wenn irgendwo, so zeigt sich hier am offenbarsten die Ergänzungsbedürftigkeit der Theorie des Bewufstseins. Einerseits wird behauptet, das Bewufstsein entstehe erst mit dem effort musculaire; anderseits wird gesagt, das Ich habe Kenntnis davon, was im vorbewufsten Leben sich abspielt.[1]

In der Herbartschen Theorie entspringt das Ich aus der Verkettung und Verschmelzung der Vorstellungen, ihrer Vereinigung in einem Mittelpunkt. Wie sollen sich aber die Vorstellungen um einen Mittelpunkt gruppieren, wenn ein solcher nicht schon als vorhanden vorausgesetzt wird? Man könnte sich auf die Seele, das „Reale" berufen. Mit Unrecht, denn alle Aktivität liegt auf seiten der Vorstellungen; folglich bedarf es einer „Ichvorstellung", durch die jegliche Gruppierung, Verkettung und Verschmelzung in einem Bewufstsein bedingt ist.

Nicht anders verhält es sich in der Auffassung Wundts. Der von ihm behauptete Zusammenhang besteht als solcher nur in einem einheitlichen Subjekt, das überdies, soll es zum Selbstbewufstsein gelangen, nur als einfache Substanz gedacht werden kann. Im Selbstbewufstsein werden die „Wollungen" auf ein reales Subjekt bezogen, es liegt also darin eine Reflexion, deren weder eine ausgedehnte Substanz noch ein blofses Kontinuum, eine kontinuierliche Vielheit, sei es auch psychischer Elemente (Vorstellungs- oder Willensakte), fähig ist. Wenn also auch die menschliche Seele ihrer selbst nicht unmittelbar, sondern nur in ihrer Thätigkeit bewufst ist, so mufs ihr doch das reale Vermögen oder vielmehr, wie wir sehen werden, der Habitus, eine Art von nisus, zur Rückbeziehung der Thätigkeit auf sich selbst, mit andern Worten ein habituelles Bewufstsein ihrer selbst (d. h. ihres Daseins) zugeschrieben werden.

Der Ausdruck „Apperception" im Sinne von Bewufstsein wurde zuerst von Leibnitz gebraucht. Leibnitz unterscheidet die Apperception von der Perception. „In jedem Augenblicke haben wir eine Anzahl von Perceptionen (petites perceptions), von denen aber nur ein Teil bewufst wird — par une petite

[1] A. a. O. S. 32.

addition ou augmentation." — Hinwiederum ist Apperception „la conscience ou la connaissance reflexive de cet état interieur". „Da aber les actes reflexifs nous font penser à ce qui s'appelle moi, so bedeutet Apperception die Erhebung einer Vorstellung ins Selbstbewufstsein."[1]

Dr. Lange (Über Apperception S. 85 ff.) weist auf das Schwankende des Apperceptionsbegriffs bei Leibnitz hin, glaubt aber dessen Ansicht über die Apperception in den folgenden zwei Sätzen zusammenfassen zu dürfen: 1. Apperception ist teils bewufstes, deutliches, mit Erinnerung verbundenes Vorstellen, teils die denkende reflexive Erfassung des eigenen Vorstellungsinhaltes; 2. sie äufsert sich als spontane Thätigkeit, jedoch gebunden an den bestimmenden Einflufs des vorhandenen Seeleninhalts.

An die Stelle der Unterscheidung aktuell- und potenziell-bewufster Vorstellungen tritt bei Leibnitz diejenige von bewufsten und unbewufsten Vorstellungen. „Die Cartesianer haben darin stark geirrt, dafs sie die Perceptionen, deren man sich nicht bewufst wird (dont on ne s'apperçoit pas) für nichts achten. Dies brachte sie auf den Glauben, dafs die Geister allein Monaden seien, und dafs es keine Tierseelen oder andere Entelechien gebe, sowie dahin, dafs sie nach der gemeinen Ansicht (avec le vulgaire) eine lange Betäubung mit einem Tode im strengen Sinne verwechselten, was zu dem scholastischen Vorurteil völlig getrennter Seelen (animae separatae) führte und schlecht disponierte Geister (esprits mal touchés) sogar in der Annahme der Sterblichkeit der Seelen bestärkte (Erdmann, L. Opp. phil. p. 706 n. 14).

Diese Ansicht Leibnitz' von den unbewufsten Vorstellungen oder den petites perceptions enthält eine Anwendung und Übertragung seines Begriffs des unendlich Kleinen aus dem mathematischen auf das psychologische Gebiet, wie ja auch der metaphysische (kosmologische) Begriff der Monade damit zusammenhängt. Sie läfst aber völlig unerklärt, wie aus Unbewufstem durch Addition und Augmentation Bewufstes, aus Einfachem wahrhaft, nicht blofs scheinbar, Ausgedehntes werden soll. Ebensowenig läfst sich vom Standpunkt der Leibnitzschen Monadologie die Einheit des Bewufstseins begreifen, da nicht abzusehen ist, wie die verschiedenen Monaden angehörigen Perceptionen von einer Centralmonade appercipiert werden sollen.

[1] S. Eisler, Wörterbuch der phil. Begriffe und Ausdrücke, s. v. Apperception S. 46 f.

Wenn dann weiterhin die Perceptionen von den Apperceptionen durch den Grad der Klarheit beziehungsweise Unklarheit sich unterscheiden sollen, die Sinnlichkeit somit nur als verworrene Vorstufe des Verstandes betrachtet wird, so widerspricht dies der Natur beider, sowie der Thatsache, dafs die sinnliche Vorstellung mit der intellektuellen zusammen besteht, während die dunkle Vorstellung der klaren weicht. Endlich sind die von Leibnitz zur Begründung seiner Theorie der unbewufsten Vorstellungen gebrauchten Beispiele so zu erklären, dafs z. B. das Tosen eines Wasserfalles als aktuales Ganzes percipiert wird, keineswegs aber als ein aus aktualen und minimalen Teilgeräuschen Zusammengesetztes.

Von der Bewufstseinstheorie Leibnitz' unterscheidet sich die Kantsche dadurch, dafs sie ein doppeltes, sinnlich empirisches, den Gesetzen der Association unterworfenes Bewufstsein und zugleich ein reines, transcendentales und durchaus spontanes annimmt, das er als reine Apperception bezeichnet und als die Quelle aller Synthesis betrachtet. Da die Sinne nach Kant nur Mannigfaltiges darbieten, so kann die Verbindung dieses Mannigfaltigen nur aus der spontanen Thätigkeit des Subjektes entspringen, und die Kategorieen sind nichts anderes als die verschiedenen Weisen, wie das Mannigfaltige der Erfahrung in einem reinen Bewufstsein sich verbindet. „Die spontane Thätigkeit, welche die durch die Anschauung gegebenen mannigfaltigen Vorstellungen im Selbstbewufstsein zusammenfafst, heifst bei Kant Apperception.“[1]

Im Sinne Kants hat demnach alle Verstandesthätigkeit ihren Ursprung im Ich, und seine Theorie leidet an derselben Identifizierung des Bewufstseins mit dem Verstande, die das gemeinsame Merkmal aller bisherigen Apperceptionstheorieen bildet. Doch unterscheidet sie sich von der Apperceptionstheorie der inneren Erfahrung dadurch, dafs sie durch Annahme einer reinen Apperception die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Verstandeserkenntnis wenigstens scheinbar begründet: dies, wenn man will, zu ihrem Vorteil, dagegen zu ihrem Nachteil dadurch, dafs sie das konkrete Bewufstsein durch die Abstraktion eines reinen Ich, einer Art von Gattungsintelligenz ersetzt, wodurch sie zu den Abstraktionen der nachfolgenden spekulativen Systeme den Anstofs gab.

Es ist daher nicht richtig, wenn K. Lange meint, der Begriff der transcendentalen Apperception habe in der Folge keine

[1] K. Lange, a. a. O. S. 89.

Weiterentwicklung gefunden. Ebensowenig können wir der Behauptung zustimmen, dafs die „Psychologie“ aus dem wechselnden empirischen Ich das reine Ich entstehen lasse, „eine Einheit des Selbstbewufstseins, die wir nur annähernd erreichen“ (a. a. O. S. 92). Denn wenn auch kein „angeborenes reines Bewufstsein“, wohl aber ein „habituales“ Selbstbewufstsein mufs der intellektiven Seele zugeschrieben werden, da ein wahres Selbst nicht Resultat einer Entwicklung sein kann. Denn Selbstbewufstsein ist nicht mit Selbsterkenntnis zu verwechseln. Dagegen ist der von K. Lange erhobene Einwand voll berechtigt, dafs die Verbindung mehrerer Vorstellungen im Bewufstsein und ihre Zusammenfassung im Selbstbewufstsein mir nichts von ihren inneren Beziehungen verrate (a. a. O. S. 93). Die Art und Weise, wie Kant durch seine transcendentalen Deduktionen und durch den Schematismus der Einbildungskraft die intellegible Ordnung als das Werk der transcendentalen Synthesis darzuthun sucht, erscheint bei näherer Betrachtung als ein sophistisches Verfahren, das ein luftiges Kartenhaus, nicht aber solide philosophische Erkenntnis erzeugt.

Wie haben wir uns nun die Genesis des Bewufstseins und die Aneignung des von aufsen gegebenen Erkenntnisstoffes in Wirklichkeit zu denken? Um diese Frage befriedigend zu beantworten, ist zunächst das Selbstbewufstsein von der Selbsterkenntnis, dann das habituale Selbstbewufstsein vom aktualen und ferner das sinnliche Bewufstsein vom intellektuellen oder dem Selbstbewufstsein zu unterscheiden.

Was zuerst den Unterschied von Selbsterkenntnis und Selbstbewufstsein betrifft, so bezieht sich das letztere ausschliefslich auf die individuelle Thatsache der Existenz; im Selbstbewufstsein weifs ich mich als seiend mit einer jede Möglichkeit einer Täuschung ausschliefsenden Gewifsheit und Evidenz. Dagegen sagt mir das Selbstbewufstsein als solches unmittelbar nichts über die nähere Beschaffenheit dieses meines Seins, ob es einfach oder zusammengesetzt, geistig oder materiell sei. In dieser Beziehung ist Unwissenheit und Irrtum möglich. Eine Erkenntnis der Beschaffenheit des selbstbewufsten Ich ist nur durch Verstandesthätigkeit, durch Schlufsfolgerung aus den Daten der inneren Erfahrung sowie durch Anwendung der durch Abstraktion gewonnenen Begriffe erreichbar. So schliefsen wir aus der Thatsache des Selbstbewufstseins selbst auf die Geistigkeit des Ich, da eine vollkommene Reflexion nur in einem einfachen Wesen möglich ist; so begreifen wir das Ich als Substanz, als thätiges Princip, als Ursache u. s. w. Schon hieraus

erhellt, dafs das Selbstbewufstsein mit dem Denkvermögen sich nicht deckt. Dieses bethätigt sich zwar im Selbstbewufstsein, reicht aber weit über dasselbe hinaus, indem es der Potenz nach alles Seiende umfafst und daher auch, über individuelle und kontingente Thatsachen übergreifend, das Allgemeine und Notwendige erkennt.

Hieraus ergibt sich gegen die subjektivistischen Apperceptionstheorieen die wichtige Konsequenz, dafs die Aneignung und Aufnahme des Bewufstseins nicht in der Weise geschehe, dafs das Ich alles nach Analogie seines eigenen Seins und seiner eigenen Thätigkeit erfafst, sowie die Verkehrtheit der Identifizierung des Seinsbegriffs mit dem Thätigkeitsbegriff, zu der man sich durch die allerdings feststehende Thatsache verleiten läfst, dafs das Ich nicht unmittelbar in sich selbst, sondern nur in seiner Thätigkeit sich erfafst, seiner selbst bewufst ist. Dies führt uns auf die weitere obige Unterscheidung des habitualen und aktualen Selbstbewufstseins. Das habituale Selbstbewufstsein besagt, dafs die reale Gegenwart der im Selbstbewufstsein thätigen Substanz (= Subjekt) genügt, dafs es keiner species intellegibilis (scholastisch gesprochen) bedarf, um, unter Voraussetzung der von aufsen kommenden Anregung und Bestimmung zur Thätigkeit, in den Akt übergehen zu können. Das Selbstbewufstsein ist demzufolge weder schlechthin ursprünglich, noch schlechthin sekundär, beruht vielmehr teils auf der Immaterialität des Subjekts, das einer idealen Repräsentation nicht bedürftig ist, sondern durch seine unmittelbare Gegenwart den Akt des Selbstbewufstseins zu bestimmen vermag, teils auf der von aufsen erregten Thätigkeit. Dafs aber das habituale Bewufstsein allein zur Hervorbringung des aktualen nicht hinreicht, hat seinen Grund in der ursprünglichen Potenzialität des intellektuellen Erkenntnisvermögens. Denn da das Subjekt (die Seele, das denkende Ich als Substanz und Subjekt, unterschieden vom Ichgedanken, dem aktualen Selbstbewufstsein) nicht wesenhaft Thätigkeit ist, sondern durch seine Vermögen sich bethätigt, so erfordert das aktuale Selbstbewufstsein die Einwirkung eines actu intellegiblen Objekts auf den Verstand, infolge deren dieser in Thätigkeit tritt. Derart aber sind die von den Sinnenbildern abstrahierten intellektuellen Vorstellungen. Denkend sich bethätigend erfafst sich das Ich in dieser seiner Thätigkeit, indem es dieselbe auf sich selbst als deren Grund bezieht. Hieraus erklärt sich, dafs im menschlichen Erkennen das äufsere Objekt das Ersterkannte ist, das Selbstbewufstsein aber auf einem Akte der Reflexion beruht.

Es ist eine unzweifelhaft feststehende Erfahrungsthatsache, dafs die menschliche Erkenntnis vom Sinnlichen zum Übersinnlichen, von der Erscheinung zum Wesen fortschreitet und sich erhebt. Selbst Kant anerkennt diese Thatsache, indem er erklärt, dafs alles menschliche Erkennen mit den Sinnen anfange, nicht aber aus den Sinnen stamme. Hätte er eine andere als die Lockesche Theorie der Abstraktion gekannt und anerkannt, so wäre ihm nicht entgangen, dafs auch die Annahme, welche die Sinne als nächste Quelle auch der intellektuellen Erkenntnis betrachtet, unter der Voraussetzung nicht zum Sensualismus und der Aufhebung wissenschaftlicher Erkenntnis führe, dafs man mit Leibnitz den bekannten Satz: nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu durch den Zusatz ergänze: nisi intellectus ipse, wenn auch nicht ganz im Sinne des genannten Philosophen, der den vorauszusetzenden Intellekt als aktives, bereits habituiertes Vermögen betrachtet, statt mit Aristoteles als ein zu allem Intellegiblen als Potenz sich verhaltendes, durch das Zusammenwirken der Abstraktionskraft mit den Formen der Phantasie zu aktuierendes Vermögen. Durch diese aristotelische Auffassung wird einerseits der Sinnlichkeit ihr gerechter Anteil an der Erzeugung der intellektuellen Erkenntnis gewahrt, anderseits aber sowohl dem limitierten Sensualismus Lockes als auch dem extremen Condillacs jede Grundlage entzogen. Der doppelten Wurzel des menschlichen Erkennens, Sinnlichkeit und Intellekt, entspricht dann aber auch ein zweifaches Bewufstsein, das sinnliche (der Gemeinsinn der Scholastiker), in welchem wie in einem Brennpunkt alle Sinnesaffektionen sich vereinigen, und das intellektuelle oder Selbstbewufstsein. Beide enthalten eine Reflexion, jenes, das sinnliche, organisch gebundene Bewufstsein, eine unvollkommene, indem das an sich einheitliche Subjekt in einem höheren Vermögen die Eindrücke der niederen als die seinigen erfafst, dieses aber oder das organlose, überorganische Selbstbewufstsein eine vollkommene Reflexion, indem dasselbe Subjekt seine Zustände und Thätigkeiten auf sich selbst als deren Träger und Ursache zurückbezieht.

Dieses doppelte Bewufstsein nämlich gehört demselben Subjekte an, ein Umstand, aus welchem sich die Herrschaft des selbstbewufsten Denkens und des sich selbst bestimmenden Willens über den sinnlichen Vorstellungslauf erklärt, eine Herrschaft, die, um mit Aristoteles zu reden, nicht eine despotische, sondern eine politische ist und daher nicht verhindert, dafs das sinnliche Bewufstsein vielfach den mechanischen „Gesetzen“ einer Verbindung und Gruppierung nach der Ähnlichkeit, dem Kontraste,

der Gewohnheit (der sogenannten Ideenassociation) folgt: ein Vorstellungslauf, in welchen das selbstbewufste Denken eingreift, um, von objektiv gültigen Principien geleitet, von der Erscheinung sich zur Erkenntnis des Wesens und der den Dingen immanenten Ordnung zu erheben.

Eine kurze, aber treffende Bewufstseinstheorie in unserem Sinne gibt Sanseverino in dem Kompendium der christlichen mit der antiken und modernen verglichenen Philosophie.[1] Das Bewufstsein ist zu unterscheiden in ein habituales und ein aktuales. Das habituale besteht darin, dafs die Seele eine gewisse (aliquam) Erkenntnis von sich selbst und ihren Aktionen besitzt, nicht, indem sie sich actu erkennt, sondern sofern sie, sich selbst als Princip ihrer Akte gegenwärtig, zur Erkenntnis ihrer selbst disponiert (an- und aufgelegt) ist. . . . Mens sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse (qq. disp. de ver. q. X. a. 8. ad 1). Das aktuale Bewufstsein aber ist dasjenige, qua aliquis considerat se in actu animam habere (Ib. c.), oder wie der hl. Augustin sagt, dasjenige, qua anima ad se cogitandam quodammodo redit, atque se ante conspectum suum ponit. Dieses aktuale Bewufstsein wird vom Aquinaten dahin erklärt: Zunächst erfafst die Seele das ihr eigentümliche intellegible Objekt, nämlich die in der körperlichen Materie existierende Wesenheit (quidditatem), dann erkennt sie den Akt, womit sie dieses Objekt erfafst, und in diesem Akte erkennt sie sich selbst. Hieraus erklärt sich, warum man sagt, die Seele erkenne sich per ipsam suam praesentiam, sofern ex ipsa mente est ei, unde possit in actum prodire, quo se actualiter cognoscat, percipiendo se esse (qq. disp. de ver. q. 10. a. 8. ad 1. in contr.); et alibi: Ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit se ipsam; et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam (I qu. 87. a. 1 c.). In der That erkennt sich die Seele im aktualen Bewufstsein, ohne Dazwischentreten von etwas anderem, in sich selbst durch eine einfache Zurückwendung auf sich selbst (d. h. es bedarf, wie oben bemerkt wurde, keiner species, wie dies der Fall ist im Erkennen der von der Seele verschiedenen, äufseren Gegenstände).

Die weitere These: Das (Selbst-)Bewufstsein ist kein vom Intellekt verschiedenes Vermögen, wird durch folgende Gründe bewiesen: 1. Das habituale Bewufstsein besteht darin, dafs die

[1] Sanseverino, Phil. christ. cum ant. et mod. comp. in compend. redacta. Neapoli 1881 t. 1. p. 145 sq.

Seele, sofern sie mit Verstand begabt ist, sich selbst gegenwärtig ist, denn als solche ist sie immateriell und daher etwas Intellegibles. Das habituale Bewufstsein ist somit auf den Verstand zurückzuführen; 2. das aktuale Selbstbewufstsein besteht in einer Reflexion der Seele auf sich selbst; das Vermögen, auf sich selbst zu reflektieren, kommt aber der Seele nur zu, sofern sie Verstand besitzt, immateriell ist; denn die materielle Substanz ist einer Reflexion auf sich selbst unfähig, also ist auch das aktuale Selbstbewufstsein auf den Intellekt zurückzuführen.

Als weitere Fragen werden folgende erörtert. Ist sich die Seele nur ihrer Akte oder auch ihrer selbst als deren Subjekt bewufst? Gibt es unbewufste Perceptionen? Hat die Seele auch von ihren Willensakten ein Bewufstsein? Erkennt sie, und wie, den ihr verbundenen Körper und die vitalen (vegetativen) Operationen?

Die erste dieser Fragen wird bejahend beantwortet sowohl bezüglich des habitualen als des aktualen Bewufstseins; denn was das letztere betrifft, so bedeutet die Reflexion auf sich selbst ebensoviel als das Bewufstsein von sich selbst als Substanz und Subjekt der Akte, welche die Seele auf sich bezieht. Es ist aber (gegen Vacherot) zu beachten, dafs die Seele kraft des Selbstbewufstseins nur ihre eigene Existenz, nicht aber ihre Natur und Eigenschaften erkennt; diese nämlich werden aus den Operationen der Seele mittels Schlufsfolgerungen erkannt. Daraus nämlich, dafs sie sich bewufst ist, die allgemeinen Naturen der Dinge zu erkennen, schliefst sie, dafs die Vorstellungen (species, Formen), durch die sie erkennt, immateriell seien, dafs also ihre eigene Natur immateriell sei. Wie dies zu verstehen sei, zeigt uns die Bemerkung des hl. Thomas: cognoscitur anima per speciem a sensilibus abstractam, non quasi intelligatur species illa esse animae similitudo (der Irrtum des modernen Idealismus!), sed quia naturam speciei considerando, quae a sensibus abstrahitur, invenitur natura animae, in qua huiusmodi species reperitur.

Auf die zweite Frage lautet die Antwort, dafs die Seele zwar ein stetes habituales Bewufstsein ihrer Perceptionen habe, nicht aber ein aktuales; zu letzterem nämlich sei der (freie) Gebrauch der Thätigkeit des Intellektes erforderlich, dieses aber sei Sache des Willens. Speciell von den sinnlichen Perceptionen hat die Seele eine Apperception in dem Augenblicke, in welchem sie percipiert werden; denn da wir mit Hilfe des sensus communis dieselben appercipieren, dieser aber sich zugleich mit den äufseren Sinnen, von deren Aktionen er Princip und Terminus ist, sich bethätigt, so appercipieren wir in dem Augenblicke, in

welchem wir die Dinge percipieren, auch die Perceptionen der Dinge. Dagegen aber besitzen wir keine aktuale Apperception aller bereits erworbenen sinnlichen Perceptionen, da hierzu eine Mitwirkung der Phantasie und des Gedächtnisses erforderlich ist. Es ist daher sowohl die Ansicht Leibniz', der schlechthin unbewufste Perceptionen annimmt, als auch die Galluppis, der behauptet, es könne keine Perception ohne Apperception geben, zu verwerfen.

Auf die dritte Frage ist zu antworten, dafs der Wille, der demselben (einfachen, immateriellen) Subjekte wie der Intellekt inhäriert und dessen Princip der Intellekt ist, aus diesem Grunde intellegibiliter (geistig, verstandesmäfsig) in der Seele ist und daher auch von ihr erkannt wird.

Die letzte Frage endlich beantwortet sich dahin, dafs die Seele von dem ihr wesenhaft verbundenen Körper ein stetes habituales, durch den tactus passivus aber auch ein aktuales Bewufstsein habe, dafs sie dagegen (aus dem oben schon angegebenen Grunde) ein eigentliches Bewufstsein von den vitalen Operationen nicht besitze, wohl aber durch den tactus passivus eine gewisse experimentale Erkenntnis.

Dies die genaue Lehre des hl. Thomas, dem mit Recht das Bewufstsein ein Erkennen ist und nicht mit dem Begriff des „psychischen Phänomens“ zusammenfällt.

JOHANNES CAPREOLUS.

VON

DR. MARTIN GRABMANN.

Um einen Einblick in die innere Entwicklung der Scholastik zu gewinnen, ist die Herausgabe bisher ungedruckt gebliebener oder höchst selten gewordener Werke von hervorragenden Vertretern der mittelalterlichen Spekulation von hohem Werte. Die frühere Scholastik findet namentlich in den Beiträgen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie von Hertling-Bäumker eine ganz neue Beleuchtung teils durch kritische Ausgaben wertvoller Texte, namentlich aus der arabisch-jüdischen Philosophie, teils durch monographische Würdigung einzelner Scholastiker. Desgleichen bieten die Prolegomena, Scholien und Noten der

neuen Bonaventuraausgabe viel wertvolles Material für die Geschichte der scholastischen Wissenschaft. Von hohem Interesse ist besonders die Erforschung der Schule Alberts d. Gr. und die Berücksichtigung des deutschen Elementes und Geistes im Werdegang der mittelalterlichen Philosophie. Freilich liegen gerade für diese Periode wertvolle Manuskripte in Bibliotheken verborgen, wie z. B. die tiefsinnige, durchweg originell und selbständig angelegte Summa des Ulrich von Strafsburg. Auch die unmittelbaren Schüler des heiligen Thomas, Ägidius von Rom, Augustinus Triumphus, Bernard von Clermont, Petrus von Alvernia, sind nur teilweise ediert. Ein grofser Teil ihrer Werke liegt ungedruckt in französischen oder italienischen Bibliotheken. Dasselbe gilt auch von Herväus Natalis und Johannes von Neapel, zwei hervorragenden Erklärern der doctrina thomistica.

Dafs die Lehre des heil. Thomas nach seinem Tode eine vielfache Bekämpfung und Kritik selbst von seiten überkonservativer Ordensgenossen gefunden hat, ist eine bekannte Thatsache und zugleich ein Beweis, dafs der englische Lehrer Neues gedacht und geschrieben hat. Eine Reihe gröfserer und kleinerer Apologieen wurde von treuen Schülern und Ordensgenossen des Aquinaten gegen dessen corruptores Heinrich von Gent, Wilhelm de la Mare geschrieben. Die Päpste verteidigten in begeisterten Worten die Lehre des hl. Thomas. Die General- und Provinzialkapitel des Dominikanerordens erklärten die doctrina S. Thomae als vollgültige Ordensdoktrin. Trotzdem aber setzte sich die Polemik gegen den Thomismus im 14. und 15. Jahrhundert unaufhörlich fort. Heinrich von Gent, Scotus, Siger von Brabant u. s. w. fanden an Aureolus, Gregor von Rimini, Wilhelm Occam Nachfolger in der Befehdung der thomistischen Ideen. Es handelte sich nicht mehr, wie einst zu Lebzeiten und in den ersten Jahrzehnten nach dem Hinscheiden des englischen Lehrers, um die Bekämpfung einzelner Lehrpunkte, wie z. B. der Lehre von der einen substantialen Form im physischen Kompositum, sondern es wurden vielmehr in allen Zweigen des philosophischen und theologischen Denkens Ausstellungen an der Lehre des Aquinaten gemacht. Der ganze Ansturm der nominalistischen Weltanschauung richtete sich gegen den hl. Thomas, den Lehrer des gemäfsigten wahren Realismus.

Eine zusammenfassende und abschliefsende Würdigung und kritische Abfertigung all dieser späteren Gegner des Aquinaten gegeben und eine glänzende Apologie der thomistischen Weltauffassung mit eiserner Konsequenz geschaffen zu haben, ist das hohe Verdienst des Dominikaners Johannes Capreolus in

seinem Werke: „Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis“. Johannes Capreolus, gebürtig aus der Provinz Languedoc, Professor der Theologie in Paris und später in Rodez, woselbst er auch am 6. April 1444 starb, schrieb dieses monumentale Werk in Form eines Sentenzenkommentars und vollendete dasselbe im Jahre 1433. Sein Ordensgenosse P. Thomas de St. Germain besorgte die erste Druckausgabe des Capreolus, die im Jahre 1483 bei Octavius Scotus erschien. Spätere Ausgaben erschienen 1514 (besorgt durch Bartholomäus Spina), 1519 und 1589. Die Venediger-Ausgabe von 1589 wurde besorgt von Matthias Aquarius O. Pr. und ist höchst wertvoll wegen der vielen Zusätze und Ergänzungen aus der Patristik und den Konzilien sowie durch Anführung der verschiedenen Anschauungen der späteren Theologen.

Der Dominikaner Paulus Barbus Soncinas verfafste einen Auszug aus dem Werke des Capreolus, welcher 1522 von Isidor de Isolanis O. Pr. in Pavia veröffentlicht wurde unter dem Titel: Pauli Soncinatis Epitoma in 4. ll. Sententiarum a principe thomistarum Ioanne Capreolo disputatarum. Hiervon erschienen weitere Auflagen 1528 und 1580 in Lyon und 1580 auch in Salamanca. Schon früher hatte der Dominikaner Sylvester Prierias 1497 in Cremona einen Auszug aus Capreolus drucken lassen unter dem Titel: Opus in Ioannem Capreolum seu Compendium operis Ioannis Capreoli in IV libros Sententiarum.

Inzwischen ist Capreolus ein höchst seltener Autor geworden. Es wurde deshalb schon bald nach Erlafs der Encyklika „Aeterni Patris“ der Wunsch nach einer Neuausgabe des „Princeps Thomistarum“ laut. Dieser schwierigen Aufgabe haben sich nun zwei französische Dominikaner unterzogen: der durch sein zweibändiges wissenschaftliches „Leben Jesu“ bekannte P. Pègues und P. Paban, der unlängst schätzenswerte Beiträge zur Biographie des hl. Raymund von Peñaforte herausgegeben hat. P. Pègues hat dieser Neuausgabe des Capreolus in der „Revue Thomiste“ einige gründliche einführende Artikel gewidmet,[1] in welchen er sich über das Leben, die Methode und die Bedeutung des Autors einläfslich äufsert. Zugleich führt er hierbei Urteile älterer Schriftsteller über Capreolus an, so z. B. mehrere Stellen aus der Vorrede des Aquarius von 1589, der sich also ausspricht:[2] „Tali via et ordine distinctiones, quaestiones, articulos, responsiones, conclusiones suas explicavit et dilucidavit, ut fidei catholicae

[1] Revue Thomiste 1899. pag. 63 sqq., 316 sqq., 507 sqq.
[2] Revue Thomiste 1899. pag. 331.

veritas maxime illustretur, perniciosi errores et profanae haereses profligentur atque piae fidelium mentes ad Dei amorem et caelestis patriae desiderium mirabiliter inflammentur.“ Isidor de Isolanis, der bekannte Verfasser der Summa de donis S. Ioseph, äufsert sich so:[1] „Capreolum non minori veneratione excipiendum esse quam S. Thomam, in quem spiritum angelicum transmisisse videtur Spiritus sanctus.“ Was nun die neue Ausgabe betrifft, so liegen bis jetzt zwei stattliche Quartbände vor, welche das erste Sentenzenbuch umfassen. Das Gesamtwerk ist auf 6 Bände berechnet. Den Verlag hat Alfred Cattier in Tours übernommen. Zu Grunde gelegt ist die erste Ausgabe von 1483, da das Manuskript, nach welchem diese erste Ausgabe gedruckt wurde, unauffindbar ist, wie die Herausgeber im Vorworte bemerken. Aufser diesem Manuskript existiert nach Quétif-Echard nur noch ein Codex in der Bibliothek von St. Marco in Florenz, der jedoch nur das erste Buch umfafst. Dazu möchten wir ergänzend bemerken, dafs sich auch in der vatikanischen Bibliothek ein Capreoluscodex befindet, der das dritte Buch enthält: „Cod. Vatic. Lat. 1097: Capreolus super tertio Sententiarum.“ Aufser der ersten Venediger Ausgabe von 1483 haben die Herausgeber auch die späteren Ausgaben herangezogen, um einen möglichst korrekten Text zu erzielen. Dem ersten Bande ist aufser biographischen Notizen und den Einleitungen von Thomas de St. Germain und Aquarius noch ein orientierendes Monitum ad lectorem vorausgeschickt, desgleichen ein Verzeichnis der von Capreolus häufiger genannten Autoren beigegeben. Es begegnen uns Namen wie Ägidius Colonna, Heinrich von Gent, Scotus, Durandus, Petrus de Palude, Aureolus, Gregor von Rimini, Bernardus de Gannato, Adam Goddamus u. a. Von den Arabern finden wir Averroes, Alfarabi und Algazel verzeichnet. Die Mehrzahl dieser Autoren begegnet uns in dem Werke des Capreolus als Gegner des einen oder anderen thomistischen Lehrpunktes. Wohl der am häufigsten citierte und widerlegte Autor ist Aureolus.

Worin liegt nun die Bedeutung des Capreolus? Verdient derselbe wirklich eine so kostspielige und mühevolle Neuausgabe? Dafs Capreolus ein hochbedeutsamer Mann gewesen, bezeugt schon der Name „Princeps Thomistarum“, der ihm beigelegt wurde. Er überragte die gleichzeitigen Kommentatoren und Verteidiger des hl. Thomas, wie z. B. den Petrus Niger aus Eichstätt, durch Tiefe der Auffassung und Schärfe der Dialektik und übte auf die späteren Thomisten, namentlich auf

[1] Revue Thomiste 1899. pag. 333.

Kardinal Cajetan, einen bestimmenden Einfluſs aus. Auch in unserer Zeit wurde die Bedeutung des Capreolus wohl gewürdigt. Karl Werner hat ihm sowohl in seinem Werke über den heil. Thomas[1] wie auch in seiner Geschichte der neuscotistischen Scholastik[2] eine eingehende Behandlung zu teil werden lassen. Kleutgen bemerkt:[3] „Vor allen muſs hier auf den Dominikaner Capreolus hingewiesen werden. Er schloſs sich enge an den hl. Thomas an und war in der Entwicklung und Verteidigung der Lehre desselben, namentlich wider die Angriffe Durands, so glücklich, daſs ihm sein Orden, nach der Sitte jener Zeit, den Ehrennamen Princeps scholae Thomistarum gab und alle Lehrer der Theologie verpflichtete, sich in ihren Vorlesungen von seinen Ansichten nicht zu entfernen.“ Scheeben bezeichnet Capreolus als „gewaltigen Apologeten des Thomismus“.[4] „Capreolus hatte sich nämlich zur Aufgabe gestellt, den mannigfachen Bekämpfungen der Gegner und teilweise auch den unglücklichen Auffassungen älterer Thomisten gegenüber die Lehre des hl. Thomas nicht nur als probehaltig zu erweisen, sondern auch zu zeigen, wie dieselbe bereits in ihrer ursprünglichen Entwicklung die späteren Einwendungen im voraus ausgeschlossen und widerlegt habe. Er stellt daher bei jeder Frage alle einschlägigen Stellen des hl. Thomas mit dessen eigenen Worten zusammen, führt dann ebenso treu, bündig und vollständig die Bemerkungen der Hauptgegner (besonders Aureolus, Durandus, Scotus, Occam, Gregor von Rimini) an, um sie sofort, womöglich in den eigenen Worten des hl. Thomas, mit schlagender Kürze zurückzuweisen. Die Darstellung ist scholastisch im strengsten Sinne des Wortes, aber mit solcher Kunst gehandhabt, daſs sie eben der kürzeste und packendste Ausdruck für die Entwicklung der Gedanken wird und ihre Härte nur die Wucht der geführten Schläge vermehrt. Um das geistige Ritterspiel der damaligen Zeit in seiner vollen Pracht und in seinem ganzen Umfange zu schauen, gibt es kein besseres Werk als dieses.“[5] Hurter nennt Capreolus einen „theologum vere eminentem“.[6] In den angeführten Worten Scheebens ist die Eigenart und die hohe Bedeutung des Princeps Thomistarum gut gewürdigt. Der Hauptvorzug des Capreolus ist seine gründliche und erschöpfende Beherrschung und Behandlung

---

[1] Werner, Thomas III, 156—244.
[2] Werner, Die nachscotistische Scholastik. Wien 1883. 13. Kapitel.
[3] Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. 1. Aufl. 1. Bd. S. 345.
[4] Scheeben, Dogmatik I. S. 441.
[5] Scheeben, Dogmatik I. S. 442.
[6] Hurter, Nomenclator IV. S. 668.

der Werke des hl. Thomas. Er glaubte eben den hl. Thomas gegen die mannigfachen Angriffe der Kritiker am wirksamsten dadurch verteidigen zu können, dafs er einfach die Thomastexte selbst aus allen Schriften des Aquinaten rücksichtlich der einzelnen Streitpunkte zusammenstellte, und zwar im Wortlaute, und so gleichsam den hl. Thomas selbst für sich sprechen liefs. Die Konklusionen bei Capreolus setzen sich mosaikartig aus trefflich und reichlich ausgewählten Thomastexten zusammen. Allenthalben bekundet unser Autor eine staunenswerte Kenntnis der littera des hl. Thomas. Wenn man bedenkt, dafs Capreolus für seine Arbeit lediglich auf Handschriften angewiesen war und weder bequem übersichtliche Thomasausgaben noch eine Tabula aurea eines Petrus von Bergamo u. s. w. zur Verfügung hatte, so müssen wir der Vertrautheit des Capreolus mit den Werken des Aquinaten volle Bewunderung zollen. Aufserdem bietet Capreolus keine mechanische, schablonenhafte Zusammenfügung von Thomasstellen, sondern er weifs den Wert und die Stellung und den innern Zusammenhang der einzelnen Thomasstellen und auch der einzelnen Werke des Aquinaten wohl zu würdigen.

Wenn er sich auch nach der damals üblichen Methode an die Gedankenfolge der Sentenzen hält, so ist er sich trotzdem bewufst, dafs die theologische Summa des heiligen Thomas sein reifstes, endgültig abschliefsendes Werk ist und deshalb als Normativ für die Beurteilung der anderen Schriften des heiligen Lehrers zu dienen hat. Zum Beweise hierfür diene folgende Stelle: „Licet opinio quam ponit (sc. S. Thomas) in Scripto posset teneri, si bene intelligeretur, tamen illa quam ponit in Summa videtur tutior, et dictis Sanctorum concordior. Nec mirum si aliud posuit in Summa quam in Scripto. Dum enim Summam scripsit, materias melius digesserat: et quae prius secundum aliorum opinionem locutus quandoque fuerat, finaliter suam sententiam proferebat.“ (Capreolus in I. Sent. dist. 27. qu. 2. sol. § 1 ad 1m. Neue Ausgabe 2. Bd. S. 256.)

Auch in Widerlegung der gegen den hl. Thomas gemachten Einwände bedient sich Capreolus vorzugsweise der Worte des Aquinaten, indem er so eine dunkle Stelle durch andere klarere Stellen ins rechte Licht setzt. Die Einwände bei Capreolus haben auch einen historischen Wert, insofern dieselben nicht lediglich Fiktionen, selbstgemachte Schwierigkeiten und dialektische Scheinmanöver sind, sondern vielmehr wörtlich aus den Werken der Gegner des hl. Thomas herübergenommen sind und so die geschichtliche Entwicklung der antithomistischen Richtung zum Ausdruck bringen.

In der Zurückweisung der Einwände legt Capreolus eine leidenschaftslose Ruhe und Objektivität an den Tag. Er läfst nur Gründe und Gegengründe sprechen, das eigene Ich tritt ganz zurück.

Das ist in kurzen Zügen die Charakteristik des Capreolus, des streitbaren, zielbewufsten Apologeten der thomistischen Weltanschauung.

Wir können beim hl. Thomas eine dreifache Richtung bemerken: die spekulative Richtung, eine historisch-positive Seite und eine mystische Seite. Capreolus hat den englischen Lehrer lediglich unter dem ersten Gesichtspunkte aufgefafst. Er verteidigt die Metaphysik des hl. Thomas auf allen Linien. Den positiven Fragen hat er weniger sein Augenmerk geschenkt. Hieraus erklärt sich auch, warum er die besonders durch Occam angegriffene Lehre des hl. Thomas von der Kirche an sich und im Verhältnis zum Staate nicht behandelt hat. Die historische Auffassung betrachtet den hl. Thomas in seiner Stellung in der Geschichte der Theologie und Philosophie, wie er das Gedankenmaterial der Väter und der frühern Scholastiker Hugo von St. Victor, Alexander von Hales, Wilhelm von Auxerre, Albert d. Gr. u. s. w. in sich aufnimmt, systematisiert und weiterbildet und so eine feste Grundlage schafft für die Forschungen der Folgezeit. Capreolus hat diesen Gesichtspunkt nur in untergeordnetem Mafse wahrgenommen. Er berücksichtigt nur gelegentlich die früheren Scholastiker, meist nur den hl. Bonaventura. In dieser Beziehung verdient der catenenartig angelegte Sentenzenkommentar des gleichzeitigen Dionysius Ryckel, des „Doctor ecstaticus“, unzweifelhaft den Vorzug, weil derselbe bei jeder Frage wörtliche Auszüge aus den grofsen Scholastikern des 13. Jahrhunderts gibt und selbst Stellen aus ungedruckten Werken bietet. Der Sentenzenkommentar des Dionysius, der auch neu herausgegeben wird, bildet demgemäfs eine willkommene Ergänzung zu Capreolus. Gerade diese historische Würdigung des hl. Thomas ist in unserer Zeit von hohem Werte. Willmann bemerkt mit Recht:[1] „Es ist in der Sache begründet, dafs die neue Thomistenschule eine historische Richtung hat; Thomas weist eben auf die Geschichte hin, wie die Geschichte auf ihn.“

Mehr als die historische hat Capreolus die mystische Seite beim hl. Thomas ins Auge gefafst. Das Wichtigste und Primäre ist und bleibt beim Studium des hl. Thomas die spekulative

[1] Willmann, Gesch. des Idealismus III. S. 682.

Seite, das Eindringen in die Ideen des hl. Lehrers. Und in dieser Beziehung hat Johannes Capreolus ein „monumentum aere perennius“ geschaffen, dessen Festigkeit, Gesetzmäfsigkeit und Architektonik auch im 20. Jahrhundert Achtung und Anerkennung verdient.

ST. DIONYSIUS AREOPAGITA, NICHT PSEUDODIONYSIUS.

(Forts. von Bd. XVI, S. 95 ff., 165 ff.)

Von P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. Cap.

Der Neuplatonismus wurzelt in Philo und hat mit diesem den Simon Magus verbunden. Daher auch die auffallende Ähnlichkeit mit dem Areopagiten dem Wortlaute nach. Des grofsen Apostelschülers Schriften wenden sich eben ganz direkt gegen alle Behauptungen dieses Systems, mit welchem der Magier in so geschickter äufserer Form täuschen wollte. Der Sache selbst nach bietet der Areopagite die bündigste Widerlegung des spätern Neuplatonismns. Des letztern Gotteslehre z. B. ist das gerade Gegenteil von der des Areopagiten. Nach St. Dionysius ist Gott der actus purissimus, die perfectionum omnium plenitudo. Um diese seine Idee recht packend vorzuführen, häuft er seine Ausdrücke. Dem Neuplatonismus dagegen ist Gott nichts als die Urpotenz, welche sich zu allem entwickelt. Der Neuplatonismus, speciell Proklus, spricht vielfach in den Worten des Areopagiten, legt ihnen aber den Sinn des Simon Magus unter. Wie letzterer will auch gerade Proklus durch die äufsere Form täuschen, um dem niedersinkenden Heidentum aufzuhelfen.

Dies nun hat die gewifs fleifsige Arbeit Kochs endgültig festgestellt. Dafür sind wir denn Koch überaus dankbar. Mit redlichstem Willen ist er bestrebt, die Wahrheit zu ergründen. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, dafs er in Irrtum fallen könne und thatsächlich gefallen ist. Und woher das? Zunächst geht er von einer durchaus nicht erwiesenen Voraussetzung aus, von einer rein subjektiven Hypothese der negativen Kritik, die Areopagitischen Schriften pafsten nicht nach Form und Inhalt ins Apostolische Jahrhundert. Dafs dadurch die ganze Beweisführung zu einer rein subjektiven wird, ist klar. Aber

noch mehr. Die Voraussetzung ist sogar falsch. Sie widerspricht der uralten kirchlichen Überlieferung, den Schriften der Apostel selbst und der Apostolischen Väter, dem durchaus übernatürlichen Charakter des Christentums, den sichern Ergebnissen der archäologischen Forschung. Das Apostolische Jahrhundert darf keineswegs als roh gedacht werden. Damals hat schon unsere katholische Kirche bestanden mit ihren Dogmen, mit ihrer Jurisdiktion, mit ihrem Kult. Keineswegs hat sich die Lichtgestalt der heiligen römisch-katholischen Kirche erst nach und nach abgehoben. Die Kirche Christi ist keine gewöhnliche, auf der Natur und ihren Kräften aufgebaute Gesellschaft, mit einer sogenannten „steten Entwicklung" der Lehre, des Kultus, des christlichen Lebens. Wer eine solche Kirche voraussetzt, findet freilich im Areopagiten lauter Schwierigkeiten, dem passen allerdings seine Schriften nach Form und Inhalt nicht ins Apostolische Jahrhundert. Wer aber die Gnade als die leitende Kraft in der heiligen Kirche berücksichtigt, den wundert es durchaus nicht, am Beginne der Kirche in Lehre, Kult und christlichem Leben die Vollendung zu finden. Denn da die Finsternisse am dichtesten waren, mufste die Gnade, als Krönung der Werke Gottes und vor allem als Krone des Alten Gesetzes, am hellsten strahlen. Da zeigt es sich auch ganz verständlich, dafs die Areopagitischen Schriften im Apostolischen Jahrhundert verfafst sind. Damit stimmt vollkommen das Urteil der heiligen Kirche über diese Schriften: „Libros scripsit admirabiles, ac plane coelestes" (dies. Jahrb. XVI. S. 110 f.).

Dieses dogmatische Urteil mufs uns eine glänzende Leuchte sein für das Verständnis der genannten Werke. Dieses unanfechtbare kirchliche Urteil nun hat Koch übersehen, wir wollen nicht sagen, absichtlich hintangesetzt. Das aber ist der andere Grund, warum er wirklich geirrt hat in seiner litterarhistorischen Untersuchung. Er und Stiglmayr sagen, der sogenannte Pseudodionysius habe den Neuplatonismus in die christliche Litteratur, zumal auch in die Scholastik eingebürgert. Zwar finden sich neuplatonische Anklänge auch sogar noch bei neueren katholischen Theologen (vgl. „Die Tübinger Schule etc." in diesem Jahrb. XV. f.), jedoch nicht bei echt scholastischen. Die echte Scholastik dagegen hat stets des Areopagiten „libros admirabiles, ac plane coelestes" überaus verehrt und zur Widerlegung der neuplatonischen Irrtümer und ihrer Ausläufer eifrig verwertet.

Sobald kurz nach dem Tode des Proklus zu Anfang des 6. Jahrhunderts die Areopagitischen Schriften allgemein im Orient genannt wurden, trat auch dort alle Welt für deren Echtheit

ein. Allen galt infolge sicherer Überlieferung von alters her der Areopagita als deren Verfasser. Gerade wegen ihrer hohen Bedeutung wurden sie erwiesenermaſsen von den Irrlehrern gefälscht. Keine Spur von einem nach-proklischen Verfasser findet sich in der damaligen Litteratur. Ebensowenig wie der I. Teil beweist auch der II. die Abhängigkeit vom Neuplatonismus, speciell von Proklus, vielmehr das gerade Gegenteil. Wie der I. tritt auch der II. Teil thatsächlich in schärfsten Widerspruch mit dem angegebenen kirchlichen Urteile über den Inhalt der Areopagitischen Schriften. Dieser II. Teil behandelt den sogenannten „Pseudo-Dionysius und das Mysterienwesen" in 3 Kapiteln: „Mysterienterminologie und Mysterienbräuche. — Mystische Zustände. — Symbolik und Allegorie."

„Zum Stand der Frage" heiſst es (S. 94): „Thatsache ist, daſs die ganze byzantische Mystik und Ascetik von der durch Maximus Confessor mit der traditionellen Kirchenlehre in Einklang gebrachten (!??) areopagitischen Mystik zehrte und von ihr auch den specifischen Charakter als Kultusmystik erhalten hat. Thatsache ist ferner, daſs Dionysius wie kein anderer christlicher Schriftsteller, nicht einmal Clemens von Alexandrien, die Sprache der Mysterien redet und in Mysterienbildern sich gefällt." Diese Mysteriensprache nebst den Mysterienbildern ist beim Areopagiten aber ganz das Echo der Sprache und der Bilder seines Meisters, des groſsen Völkerapostels St. Paulus, keineswegs dem heidnischen Mysterienwesen entlehnt. Übrigens ist ja auch bei Koch (a. O.) „das Wort *μυστήριον* schon in der paulinischen Theologie ständiger Terminus" (!!). „Ignatius nennt die Ephesier *Παύλου συμμύσται* (ad Eph. 12, 2). Justin der Märtyrer kennt die Mysterientermini und nimmt sehr häufig, aber immer polemisch (!!), auf die Mysterien Bezug. Durch Clemens Alexandrinus wurde die Mysteriensprache vollständig in die christliche Theologie eingeführt (??), und von da an (??) ist sie den griechischen Kirchenvätern geläufig, wie den lateinischen seit Tertullian. Die groſsen Kappadocier, Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus u. a. gebrauchen sie, aber keiner, wie schon bemerkt, so ausgedehnt und so konsequent wie unser Dionysius (!!)." Letzteres ist überleicht erklärlich, wenn wir ihn für den halten, welcher er wirklich ist, für den berühmten Apostelschüler. Ihm hat Clemens Alexandrinus die Mysteriensprache entlehnt. Ihn nennt er unter den Apostelschülern zuerst (Strom. lib. I) als „*ὁ Ιωνικος*". Von diesen Apostelschülern sagt da Clemens ausdrücklich, daſs sie die wahre Überlieferung bewahrten und uns die echte Apostellehre hinterlegten „*ἀλλ' οἱ*

μεν την ἀληθη της μακαριας σωζοντες διδασκαλιας παραδοσιν εὐθυς ἀπο Πετρου τε και Ιακωβου, Ιωαννου τε και Παυλου, των ἁγιων Αποστολων, παις παρα πατρος ἐκδεχομενος· ὀλιγοι δε οἱ πατρασιν ὁμοιοι· ἡκον δη συν Θεῳ και εἰς ἡμας τα προγονικα ἐκτινα και Αποστολικα καταθησομενοι σπερματα." Die Benennung des hl. Dionysius als „Jonier" stimmt ganz genau mit der im Morgenlande von alters her bekannten. Die übrigen griechischen Kirchenväter, insbesondere die von Koch genannten, kennen ihn und seine Schriften, selbst wenn sie auch seinen Namen nicht ausdrücklich nennen. So redet z. B. St. Basilius (de spir. 5, 27) von „geschriebenen Apostolischen Überlieferungen". Seine dortige Ausführung über den Taufritus weist offenbar auf das zweite Kapitel der kirchlichen Hierarchie des Areopagiten.

Clemens von Alexandrien nun hat (Koch a. O.) die Mysteriensprache vollständig in die christliche Theologie eingeführt, und von ihm haben sie die späteren griechischen Kirchenväter. Clemens aber sagt (a. O.) ausdrücklich, dafs er sich durchaus auf die Überlieferung der Apostelschüler stütze. Im 1. Buche seiner Stromata nennt er mit dem Apostel die Sophisten und Häretiker „fures et latrones" und beweist dies näher. Zugleich zeigt er aber auch, dafs die griechischen Philosophen überhaupt meistens von den Barbaren, insbesondere von den Juden, entlehnten, so z. B. Plato, Pythagoras. Der pythagoreische Philosoph Numenius selber sagt: „Quid enim est Plato, nisi Moses attice loquens: *Τι γαρ ἐστι Πλατων, ἡ Μωσης ἀττικιζων;*" Der Juden Philosophie wie ihre religiösen Einrichtungen und Gesetze waren weit älter als die griechische Philosophie. Clemens weist dies sorgfältig nach (vgl. auch a. O. lib. II). Zur Zeit des Clemens wurde die katholische Kirche noch nicht von den Neuplatonikern angegriffen. Der Gründer der neuplatonischen Schule zu Alexandrien, Ammonius Sakkas, starb sogar später als Clemens. Und doch soll Dionysius nach Koch (a. O.) durchaus von den Neuplatonikern, insbesondere von Proklus, die Mysteriensprache entlehnt haben. „Die ganze damalige Litteratur, namentlich die philosophische, war von Mysterientermini durchtränkt. In der neuplatonischen Schule war die Sprache der Mysterien die Sprache der Philosophie geworden. Philosophen waren zugleich Hierophanten und Theurgen, und aus den Mysterien holten sie ihre Beweise, ihre Bilder und Vergleiche. So gab es sich von selber, dafs auch die christlichen Theologen, schon um der Konkurrenz willen, diese Redeweise sich aneigneten, namentlich die Väter, welche

auch sonst dem Neuplatonismus nahestanden und neuplatonisches Gut in die christliche Theologie einführten" (!?? a. O. S. 96). Die damaligen Väter und Kirchenschriftsteller standen keineswegs „dem Neuplatonismus nahe" und führten durchaus kein „neuplatonisches Gut in die christliche Theologie" ein. Sie widerlegten entschieden die neuplatonischen Angriffe des Porphyrius, Hierokles, Julian des Abtrünnigen, Proklus. Als deren Gegner erwähnen wir nur Eusebius von Cäsarea, Epiphanius von Salamis, Makarius von Magnesia, St. Cyrillus von Alexandrien, Theodoret von Cyrus, Johannes Philoponus. Ganz besonders sollen des sogenannten Pseudo-Dionysius' „Beziehungen und Analogieen zum Mysterienwesen hier mehr, dort weniger durch den Neuplatonismus, speciell durch Proklus, vermittelt" (!??) sein. Natürlich soll „dabei auch der Vorgang früherer Väter für ihn von Bedeutung" gewesen sein. Es soll sich „aber finden, dafs er in ganz bezeichnenden Lehren, Gedanken und Wendungen gerade mit Proklus zusammenstimmt" (!??).

Gegen Hipler haben Koch und Stiglmayr erfolgreich dargethan, dafs ihr sogenannter Pseudo-Dionysius unmöglich im 4. Jahrhundert gelebt haben kann. Wegen der auffallenden Ähnlichkeit mit Proklus mufs er notwendig, da er nach ihrer Meinung im Apostolischen Jahrhundert nicht gelebt hat, Ende des 5. (nach Proklus' Tod 485) oder Anfang des 6. Jahrhunderts seine Schriften verfafst haben. Beide geben zu, dafs er sonst wirklich der hl. Dionysius Areopagita, der St. Pauli-Schüler gewesen sein müsse. Kurz nach des Proklus Tod aber galt allgemein im Orient der Areopagite als thatsächlicher Verfasser, und zwar nach zuverlässigster uralter Überlieferung. Man wufste, dafs schon die Apollinaristen Ende des 4. Jahrhunderts diese Schriften gefälscht hatten. Nirgendwo in der ganzen damaligen Litteratur tritt auch nur der geringste Zweifel an der Echtheit der Areopagitischen Schriften auf. Die besten Kritiker der damaligen Zeit (z. B. Leontius von Byzanz) zweifelten durchaus nicht, dafs die Schriften authentisch seien. Ist es somit ganz offenbar unmöglich, dafs der Verfasser derselben erst nach Proklus geschrieben hat, so bleibt nur noch die einzige Möglichkeit, dafs er wirklich der Bekehrte vom Areopag (Apstg. 17) ist, dafs also die auffallenden Ähnlichkeiten bei den Neuplatonikern, insbesondere bei Proklus, deren Abhängigkeit vom Areopagiten unzweifelhaft darthun. Wie sie nach dem Zeugnisse des hl. Augustinus (Conf. VII) die hl. Schriften ausnützten in ihrer Weise, so auch die Schriften der Apostolischen Väter, ganz besonders des Areopagiten, was ja auch der bedeutendere

spätmittelalterliche Neuplatoniker Marsilius Ficinus (nach Laurentius Valla) ausdrücklich bezeugt. Wie bei den Neuplatonikern, schon bei Ammonius Sakkas, Plotinus, Porphyrius, besonders bei Proklus, viele Anklänge an den Areopagiten sich finden, so auch bei den Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern, z. B. bei Pantänus, Clemens von Alexandrien, Origenes, den grofsen Kappadociern. Stiglmayr stellt dies allerdings (Histor. Jahrbuch der Görresges. 1895 „Der Neuplat. Proklus als Vorlage des sogen. D. Ar. etc.“; vgl. dies. Jahrbuch XII. S. 491) als Beweis auf für des Dionysius Abhängigkeit von Proklus u. s. w. „Die Vergleichung seiner anderen Schriften mit denen des Proklus einerseits, mit den Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern andererseits zeigt deutlich, dafs dieser Dionysius die christliche und die neuplatonische Litteratur seiner Zeit beherrschte. . . . Desgleichen fehlt es in den Schriften des Dionysius nicht an Stellen, welche auf die Konzilien, zumal auf das von Chalcedon 451, hinweisen.“ Wir aber sagen, dafs die christliche und die neuplatonische Litteratur um die Mitte des 5. Jahrhunderts, sowie die Konzilien, zumal das von Chalcedon, unzweifelhaft auf den weit früheren Areopagiten hinweisen. Bischof Pearson, der siegreiche Verteidiger der Echtheit der Briefe des hl. Ignatius von Antiochien, hat durchaus recht mit seinem Nachweis, dafs die besten Kritiker des 6., 5., 4. und 3. Jahrhunderts die fraglichen Schriften als vom Apostelschüler Dionysius verfafst ansehen. Der St. Johannesschüler Polykarpus schon weist auf ihn hin mit den Worten „ein gewisser“, d. i. der damals bei den kirchlichen Vorstehern wohlbekannte Areopagite. St. Irenäus, Polykarps Schüler, beruft sich auf ihn als auf einen berühmten Apostelschüler. St. Hieronymus nennt ihn „quidam Graecorum“. Origenes nennt ihn sogar mit Namen. St. Joh. Chrysostomus nennt ihn den „Vogel des Himmels“ wegen seines erhabenen geistigen Fluges.

Soviel „zum Stand der Frage“. In Bezug auf „Mystagogie und Telesiurgie“ (S. 97 ff.) lehnt sich Proklus vielfach an den Areopagiten an. Vereinzelt kommen diesbezügliche Ausdrücke schon bei Plato und Philo vor, öfter im Anschlufs an St. Dionysius bei den hl. Vätern. Die Therapeuten sind noch keineswegs Mönche im späteren Sinne des Wortes. Nach Eusebius (hist. eccl. 2, 16) beschreibt schon Philo von Alexandrien († 60 n. Chr.) weitläufig und ganz im einzelnen das Leben dieser Männer. Sie leiteten ihre Lebensweise vom Rate des heiligen Evangelisten Markus ab. Betreffs der „Überlieferung und Gesetze“ (S. 103 ff.) und der „Geheimhaltung der Lehre“ (S. 108 ff.)

zeigt sich der Areopagite durchaus unabhängig vom Neuplatonismus, insbesondere von Proklus, und vom heidnischen Mysterienwesen. Die παράδοσις des Areopagiten entspricht durchaus der hl. Schrift und ist deren vom hl. Geiste geoffenbartes Verständnis (DN. 1, 4). Die hl. Schrift ist nämlich nicht offenbart als totes Buch, sondern zugleich mit ihrem Verständnis. Soweit es nun zum Heile notwendig erscheint, wird dieses Schriftverständnis uns vermittelt durch die Apostel und deren Nachfolger. Sie lehren uns kennen die hl. Geheimnisse, welche in der hl. Schrift enthalten sind. Ganz wie St. Dionysius spricht sich Clemens von Alexandrien (Strom. l. I. u. öfter) über die Überlieferung aus. Des Areopagiten παράδοσις ist demnach grundverschieden von der des Neuplatonismus, insbesondere des Proklus. Deren „παράδοσις und ihre Heilighaltung kam aus den (heidnischen) Mysterien in die Philosophie". Auch „ist zu beachten, dafs unter dieser Überlieferung in erster Linie nicht etwa eine mündlich sich fortpflanzende Erblehre verstanden ist, sondern die unter den Namen eines Orpheus, Linus, Musäus, Plato, Pythagoras laufenden Schriften. . . . Diese παράδοσις galt als mystische, vor der grofsen Menge zu verbergende Geheimüberlieferung, welche nur den Eingeweihten mitgeteilt werden sollte" (S. 104). Alles ganz im Gegensatze zur παράδοσις bei Dionysius!! Er gestattet sich auch nicht den mäfsigsten Gebrauch der allegorischen Deutung der hl. Schrift zum Beweise der theologischen Lehrsätze. Gerade das bezeugt auch, dafs die Areopagitischen Schriften dem ersten christlichen Jahrhundert angehören. Denn schon im zweiten ist die Allegorie ganz gewöhnlich zur Erklärung und Stützung des Dogmas, und später wurde sie von Origenes, Basilius, Gregorius von Nazianz, Ambrosius, Augustinus u. s. w. noch weiter ausgebildet. Im ersten Jahrhundert aber verbot die Schriftdeutung des Simon Magus die Anwendung der Allegorese. St. Dionysius kennt wohl den mystischen Sinn der hl. Schrift; aber er gebraucht denselben nur, um Vorgänge des mystischen Lebens zu erklären (z. B. myst. theol. 1, 3).

Seine „Vorliebe für die Überlieferung verleitet den Pseudo-Apostelschüler EH. VII, 3, 11 zum faux-pas, zu Gunsten der Kindertaufe die ἀρχαία παράδοσις anzurufen" (!??). Dabei ist er aber keineswegs aus der Rolle gefallen! Da die Kindertaufe Apostolischen Ursprungs, soll der Ausdruck „ἀρχαία παράδοσις" dagegen sein, dafs die Apostel die Lehrer des hl. Dionysius gewesen. Die Erklärer des Areopagiten denken hier auch an das Wort des Herrn: „Lasset die Kleinen zu mir kommen und wehret es ihnen nicht; denn ihrer ist das Himmelreich." Darnach

würde die *ἀρχαία παράδοσις* die vom Herrn selbst, der *ἀρχή* im hervorragenden Sinne, empfangene Überlieferung sein und *ἀρχαία* die Bedeutung „ursprünglich" haben. Dieser Sprachgebrauch entspricht manchen anderen Stellen beim Areopagiten. Den Chor der Seraphim z. B. nennt er *ἀρχαιότατος*, nicht weil er älter ist als die anderen Chöre, sondern weil er dem Ursprunge des All, Gott dem Herrn, am nächsten steht. Auch kann St. Dionysius gar wohl gedacht haben an die schon im Alten Testamente (z. B. Prov. 22, 6; Eccli. 32, 10) ausgesprochene Notwendigkeit der guten Kindererziehung. Jedenfalls ist gerade die Angabe, seine Lehrer hätten die Kindertaufe eingeführt, ein starker Beweis für die Echtheit der Schriften, d. i. als im Apostolischen Jahrhundert verfafster. Betreffs der Erteilung der Taufe und der Einsetzung des Abendmahles reden die Väter des 4. und 5. Jahrhunderts die Sprache des Areopagiten durchaus unabhängig von der heidnischen Mysteriensprache.

Die Bücher des Areopagiten gehörten zu jenen Erklärungen der überlieferten Geheimnisse, welche den Bischöfen allein bekannt gegeben werden sollten, damit diese dann die Gläubigen je nach ihrer Fassungskraft allmählich darüber belehrten. „Die schwache Pupille leidet," sagt der Areopagite selbst, „wenn sie in die Sonnenstrahlen schaut." Wie schon oben erwähnt, spricht St. Basilius (de spir. 5, 27) von überlieferten Lehren, die nicht ausdrücklich in der hl. Schrift stehen. Damit meint er nicht, dafs diese Lehren überhaupt nicht schriftlich erklärt worden seien. Er sagt nur, dafs sie weder in der hl. Schrift stehen noch in solchen Büchern, welche für alle bestimmt waren. Er sagt, diese Überlieferungen kämen von den Aposteln und den ersten Vätern. Also standen sie jedenfalls als geschriebene da, damit kein Irrtum in den betreffenden Schriften unterlaufe. Diese wurden dann geheim unter den Bischöfen weiter gegeben. Das war die christliche Arkandisciplin, die Traditio arcana. Aus Ehrfurcht vor dem Heiligen und aus Liebe zu den Menschen wurde diese Geheimhaltung beobachtet. Im Verlaufe der Jahrhunderte hat die hl. Kirche, vom hl. Geiste erleuchtet, den hellen Glanz dieser erhabenen Lichtfülle so weise gemäfsigt, dafs sie allen zugänglich ward. Damit schwand dann der Grund der Geheimhaltung. Durch die im Laufe der Zeit immer zahlreicheren erklärten Glaubenssätze wurde zwar das der Kirche übergebene Licht des hl. Geistes keineswegs gröfser, aber der grofsen Menge zugänglicher; es wurde mehr und mehr Gemeingut. Die Wahrheit war eben, wie St. Dionysius so oft betont, ganz der menschlichen Natur gemäfs in die Menschheit eingesenkt worden. Zur

Beschaffenheit der menschlichen Natur aber gehört es, dafs sie „erzogen werden mufs zum Guten hin, und dafs ihr nicht, wie dem Engel, ungeteilt und einfach der göttliche Lichtstrahl leuchtet“. Der Menschheit Erzieher nun waren jene, welche St. Basilius „Väter“ und St. Dionysius „Führer“ nennt. Sie erhielten zuerst von Gott und pflanzten auf andere „Väter“ und „Führer“ schriftlich oder mündlich, aber mit dem Gesetze des Stillschweigens, den ganzen Inhalt der Offenbarung fort. Aus diesem Lichtschatze wurden die auftauchenden Irrlehren zurückgewiesen und unter unaufhörlichen Kämpfen zur Erziehung der Menschen die Wahrheit immer bestimmter formuliert. So erstanden dann die einzelnen Dogmen und enthielten in bindender, gemeinverständlicher Form das, was nunmehr von allen zu glauben war.

Da haben wir denn auch den schärfsten Gegensatz zwischen einer solchen Geheimdisciplin und der heidnischen und ketzerischen. In der hl. Kirche kam das Licht von oben, „vom Vater des Lichtes“. Dessen Fülle aber war zu gewaltig, um ohne Vorbereitung, ohne Erziehung dafür mitgeteilt werden zu können. „Sicut, qui mel multum comedit, non est ei bonum: sic, qui scrutator est maiestatis, opprimetur a gloria“ (Prov. 25, 27). Wahre Liebe also, welche mitteilt und nach oben führt, ist der Grund für das Stillschweigen in der Kirche. Dagegen ist Neid und Hochmut der Grund für die Geheimniskrämerei der Sekten und auch der heidnischen Philosophen. Mangel an Licht haben sie, und sie fühlen die Schranken, welche sie beengen. Damit sie aber vor der Menge ihren Vorrang bewahren, heucheln sie Geheimnisse, wo keine sind. Die kirchlichen Vorsteher teilen das Heilige aus reiner Liebe mit, wenn die Fähigkeit da ist, es zum eigenen Heile aufzunehmen; wenn das nicht, teilen sie es ebenfalls aus reiner Liebe nicht mit. Beim Beginn der hl. Kirche mufste vor allem Ehrfurcht gegen die reinen, heiligen Geheimnisse eingeprägt werden. Eines steht unleugbar fest als nächste Folge der vom Areopagiten so sehr betonten Geheimhaltung: die Schrift oder die Offenbarung überhaupt ward nicht unter das Volk geworfen mit dem Bedeuten: Euer Privaturteil mache daraus, was es will. Vielmehr hatten die Vorsteher der hl. Kirche das mafsgebende Verständnis. Dieses Verständnis aber von Schrift und Apostellehre erhielten sie von den Aposteln selbst, welche „es solchen anvertrauten, welche fähig waren, auch andere zu lehren: quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere“ (2. Tim. 2, 2). Was es um den heidnischen

Götzendienst und seine Mysterien war, schildert das Buch der Weisheit (Kap. 14). Da heifst es unter anderm: „Initium fornicationis est exquisitio idolorum; et inventio illorum corruptio vitae est; neque enim erant ab initio, neque erunt in perpetuum . . . Aut enim filios suos sacrificantes, aut obscura sacrificia facientes, aut infamiae plenas vigilias habentes, neque vitam, neque nuptias mundas iam custodiunt . . . Dei immemoratio, animarum inquinatio, nativitatis immutatio, nuptiarum inconstantia, inordinatio moechiae, et impudicitiae. Infandorum enim idolorum cultura, omnis mali causa est, et initium, et finis. Aut enim dum laetantur, insaniunt: aut certe vaticinantur falsa, aut vivunt iniuste, aut peierant cito."

Die Mysterien des Alten und Neuen Bundes sind himmelweit verschieden von denen des Heidentums. Jene sind Geheimnisse, welche zum Nachdenken, zum Vertiefen in dieselben einladen. Sie sind unerschöpflich an Licht. Je mehr sie vorgestellt werden, desto heller wird der Geist, desto sehnsuchtsvoller das Herz. Wegen ihrer für den Menschengeist zu grofsen Helle sind sie unzugänglich. Aber diese Helle drückt nicht den Geist, sie öffnet ihn. Die Mysterien der Heiden aber sind leer und nackt; deshalb hält man sie zurück. Je mehr über sie nachgedacht wird, desto mehr zeigt sich ihre Thorheit. Oder sie sind zu roh. Wer ihnen nahen will, der mufs erst alle natürliche Scham ablegen. Die Geheimnisse Gottes sind nur insofern unzugänglich, weil unser Geist an sich zu schwach ist. Die Kraft einer unendlichen Vernunft ist nötig, dieselben vollendetermafsen zu erfassen. Aus eigenen Kräften also kann der Mensch nicht den Weg finden zu solchen Geheimnissen. Es handelt sich hier um Wahrheiten, welche von Natur nur Gott, dem Unendlichen, allein bekannt sind, welche alle geschöpfliche Kraft überragen. Sollen uns diese nun bekannt werden, so mufs Gott selber dieselben uns nicht nur mitteilen, sondern auch unsere Vernunft kräftigen, damit diese als freie nun selbständig daran festhält und darüber nachdenkt. Er mufs also die Mittel geben, uns entsprechend über dieselben zu unterrichten. Gott thut das in zweifacher Weise. Er hat heilige Zeichen eingesetzt: Sakramente, Opfer, heilige Gebräuche, mit deren Hilfe wir zur Erkenntnis der höheren Wahrheiten emporsteigen können. Ein hohes, klares Verständnis derselben hat er dann geeigneten Männern mitgeteilt, damit diese die erhabenen Lehren der gewöhnlichen Fassungskraft gemäfs auseinandersetzen. Im Alten Bunde bis zu Christus war eine innerliche Entwicklung in der Offenbarung möglich. Aber von Christus an ist dies nicht mehr möglich. Er hat die

Fülle der geoffenbarten Wahrheit besiegelt durch seinen Kreuzestod, d. i. durch die That. Mehr Wahrheit und höhere Geheimnisse können ferner nicht geoffenbart werden. Eine einzige Entwicklung ist hier statthaft, die in der Breite, in der Ausdehnung. Die Wahrheit kann immer weiteren Kreisen zugänglich werden. Aber die Tiefe des Verständnisses wird nie mehr hinanreichen an die Tiefe der Auffassung der Apostel, welche Christum selber gehört und in denen der Geist der Kraft das Gehörte erklärte und festigte.

Eben in der Tiefe und Erhabenheit der christlichen Geheimnisse haben wir denn auch den Grund der sogenannten Arkandisciplin in der alten Kirche zu suchen. Einerseits fufst dieselbe auf dem Worte des Herrn (Matth. 7, 6): „Werfet die Perlen nicht den Schweinen vor“; anderseits auf der Praxis des Völkerapostels (1. Kor. 3, 2; Hebr. 5, 12 ff.), den Unmündigen nur die Milch der Lehre zu reichen, den Vollkommenen aber die kräftige Speise. Diese Geheimdisciplin findet sich bereits in der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts und hörte erst auf, als das Heidentum ganz untergegangen war, im sechsten Jahrhunderte (vgl. „Arkandisciplin“, KL.², 1. Bd. Sp. 1234 ff.). Gerade damit hängt auch die Veröffentlichung der Areopagitischen Schriften zu Anfang des sechsten Jahrhunderts zusammen. Übrigens gab es zu deren Verheimlichung in den früheren christlichen Jahrhunderten noch ganz besondere Gründe. Zunächst ist des Areopagiten Ausdrucksweise nicht die gewöhnliche, sondern zeigt durch eine ganz eigentümliche äufsere Erhabenheit des Inhalts hohe Tiefe an. St. Thomas sagt (prooem. in Commentar. DN.) darüber: „Est autem considerandum quod B. D. in omnibus libris suis obscuro utitur stylo: quod quidem non ex imperitia fecit, sed ex industria, ut sacra et divina dogmata ab irrisione infidelium occultaret.“ Dieser „dunkle Stil“ ist jedoch nicht gleichbedeutend mit „unklarem Stil“. St. Dionysius ist nie unklar. Vielmehr ist die Schärfe, mit welcher er seine Gedanken ausdrückt, ganz einzig und ein besonderes Kennzeichen seiner Schriften. Darum mufs eben der Leser denken. Oberflächlichkeit fafst seine Gedanken nicht und wird nur die gröfsten Ungereimtheiten zu Tage fördern. Weiter setzen die Bücher des Areopagiten die Kenntnis Platos und seines Systems voraus. Gerade im zweiten Jahrhundert nun kam die Philosophie Platos bei den Christen in üblen Ruf (vgl. Justinus, dial. c. Triph. c. 2). Die Gnostiker mifsbrauchten die platonischen Ideen. Später erniedrigte Plotin das christliche Dogma unter die Lehrsätze Platos. Bei Origenes und seinen unmittelbaren Anhängern

wurde die platonische Spekulation gefährlich. Kein Wunder also, wenn mit den Areopagitischen Schriften äufserst vorsichtig umgegangen wurde, da ein Mifsbrauch derselben und des gefeierten Namens des Verfassers nur allzuleicht möglich war.

In den Jahrhunderten der Christenverfolgung lag zudem ein wichtiger Grund für die Geheimhaltung in der ganz eigentümlichen und eingehendsten Behandlung der Geisterwelt. Abgesehen von seinem eigenen Werke über die Geisterwelt (coel. hier.) kommt der Areopagite auch in den anderen wissenschaftlichen Abhandlungen immer wieder auf die „himmlischen Intelligenzen" zu reden. Dies geschah wegen der falschen Lehren des Simon Magus und nach ihm der Gnostiker über die Äonen-Welt. Nun geschah es aber bereits am Ende des ersten Jahrhunderts und noch allgemeiner in den zwei folgenden Jahrhunderten, dafs die Christen im Verdachte verbotenen Umganges mit den reinen Geistern standen und deshalb wegen Magie verfolgt wurden. Die Märtyrerakten enthalten für diese Behauptung gewichtigste Belege. Gerade diese Anklage wurde geflissentlich im Volke verbreitet und so nicht selten die Wirkung der von den Märtyrern gewirkten Wunder und ihrer vollendeten Geduld vereitelt. Dazu stimmt auch, dafs die christlichen Apologieen und sonstigen für das Volk bestimmten Schriften kaum der Engel als der guten Schutzgeister erwähnen, sondern nur darauf hinweisen, was die Dämonen thun. Die kostbaren Schriften des Areopagiten würden sicher nicht lange Jahre überdauert haben, wenn zu deren Kenntnisnahme alle unterschiedslos wären zugelassen worden. Ihre Titel schon hätten hingereicht, neue Anklagen gegen die Christen zu erheben und die alten neu zu begründen. Es wäre thatsächlich der Beweis für erbracht gehalten worden, dafs das Christentum nichts anderes sei als geheime Magie. An Verrätern hätte es nicht gefehlt, welche den Heiden das Vorhandensein solcher Schriften angezeigt und die Nachforschung nach denselben veranlafst oder gar sie selbst übergeben hätten. Aus demselben Grunde war bei allgemeiner Kenntnisnahme derselben zu fürchten, die nicht so sehr scharfsinnigen Christen möchten aus ihnen Anlafs zu schwerem Ärgernis nehmen. Die „Äonen" der Gnostiker waren beim Areopagiten nicht für jeden Verstand so scharf und wesentlich geschieden von den „Engelhierarchieen", wie dies nur eingehenderes Studium der oft so kurzen und noch dazu mit fremdklingenden Ausdrücken reich versetzten Perioden zeigt. Somit mufste es den Vorstehern der verschiedenen Kirchen in jeder Beziehung als gerechtfertigt und wohlbegründet erscheinen, einer Bekanntmachung dieser Schriften

in den ersten Jahrhunderten entgegenzutreten. Diese Befürchtung, mit den Werken des Areopagiten könne Mifsbrauch getrieben werden, hatte thatsächlich ihren Untergrund. Marsilius Ficinus war der festen Überzeugung (de relig. christ. c. 22), dafs die Hauptmysterien des Numenius, Philo, Plotin, Jamblichus und Proklus aus Johannes, Paulus, Hierotheus und Dionysius Areopagita genommen seien. Nach Suidas und Pachymeres hatten sich die heidnischen Philosophen die Werke des Areopagiten zu verschaffen gewufst und bedienten sich ihrer als Stütze ihrer Eitelkeit. Bereits der hl. Basilius d. Gr. beklagt sich bei Besprechung des heiligen Evangeliums nach Johannes über solche Fälscher. Vom hl. Augustinus (Conf. VII) haben wir bereits Gleiches gehört.

Des Areopagiten Geheimhaltung seiner Lehre kennzeichnet sich demnach als grundverschieden von der Geheimthuerei der Zauberlitteratur und des Neuplatonismus, ebenso grundverschieden wie deren Mysterien von den christlichen. Nicht der grofse hl. Dionysius, wohl aber ein anderer Verfasser zeigt sich vom Neuplatonismus, insbesondere auch von Proklus, abhängig. Von letzterem (S. 115) heifst es: „Der wunderliche Christ, welcher um 500 die Schrift Hermippus de astrologia dialogus verfafste, erklärt jeden für einen Schwachkopf, der für seine Synthese von Christentum, Neuplatonismus, Neupythagoreismus und Astrologie kein Verständnis hat und weist ihm mit dem orphischen βέβηλοι δὲ θύρας ἐπίθεσθε (c. 8) die Thüre. Am Schlusse stellt der Mitunterredende dem Hermippus das Zeugnis aus, dafs seine Darlegungen der göttlichen Inspiration nicht entbehren. Man brauche jetzt keinen Dreifufs, keine Pythia, kein Heiligtum des Trophonius mehr, da die Astrologie nunmehr den richtigen Weg zeige. Er verspricht ihm dann, den Inhalt des Buches stets bei sich zu bewahren ohne Furcht vor Behexungsversuchen.“ Zu solchen und ähnlichen Auslassungen pafst allerdings, wenn es (S. 114) heifst: „Manche dieser Neuplatoniker müssen mit ihrem feierlichen Schweigen und orakelhaften Reden auf einen nicht näher Beteiligten einen sonderbaren Eindruck gemacht haben. Jedenfalls nahm das Manierierte wieder viel von der Würde.“ Auf solche Stufe pafst aber nicht St. Dionysius Areopagita, dessen libros die hl. Kirche nennt admirabiles ac plane coelestes, pafst auch durchaus nicht „der geheimnisvolle Mann“ (S. 258), welcher „wahrscheinlich in der That Bischof gewesen, und zwar ein Bischof, der eine sehr hohe Anschauung von Würde, Amt und Aufgabe des Bischofes hatte (!!)“. Die übernatürliche, rein göttliche Mystik des Areopagiten ist eben

grundverschieden von dem falschen Mysticismus der Neuplatoniker, welcher auf der Grundlage eines emanatistischen Pantheismus ruht. Dieser Mysticismus verkennt gänzlich die Tragweite unserer natürlichen Erkenntniskraft und ist so recht eigentlich die stolzeste Selbstüberhebung des menschlichen Geistes, welcher durch sich allein zur unmittelbaren Schauung Gottes sich erheben will. Auf dem ganz und gar christlichen Standpunkt des heil. Dionysius dagegen ist eine solche mystische Erhebung etwas wesentlich Übernatürliches, einzig und allein möglich durch eine aufserordentliche übernatürliche Gnadenerweisung und Erleuchtung von seiten Gottes (vgl. „Mysticismus“ und „Mystik, mystische Theologie“ im KL.², 8. Bd. Sp. 2075 ff.; Weifs, Apologie³, 5. Bd. 1. Vortrag). Wie so widerspruchsvoll sind da die Worte (S. 116): „In dieses Milieu gehört die Geheimnisthuerei unseres Dionysius, die in seiner Zeit (Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts??) schon nicht mehr viel Sinn und Berechtigung (wohl aber im 1. Jahrhundert!!) hatte. Er schlofs sich aber dieser Gepflogenheit der Hierophanten, Theurgen und Philosophen um so eher an, da sie sich zugleich mit der Arkandisciplin der kirchlichen Väter des vierten und fünften Jahrhunderts berührte. Als kirchliche Praxis war die Arkandisciplin zu seiner Zeit schon im Niedergange. Die litterarische Fiktion zeigt sich bei D. auch hier im Mangel an Konsequenz (!!??).“

Die Belege in Bezug auf „Mystisches Ruhen und Schweigen“ (S. 123 ff.) zeigen wiederum die Grundverschiedenheit des Areopagiten vom Neuplatonismus mit seiner stolzen Philosophie und falschen Mystik. Der neuplatonische Mystiker treibt die Verachtung gegen die Umgebung, die Weltflucht und die Vermeidung jeder öffentlichen Thätigkeit, also den Individualismus und die Selbstgenügsamkeit noch viel weiter als der Stoicismus. Die wirkliche Welt ist für ihn eigentlich nicht mehr da. In seiner stolzen, selbstbewufsten, luciferischen Höhe ist für ihn der äufserliche Gottesdienst ebenso wertlos und unvollkommen wie jedes Werk überhaupt. Es komme ja nicht aufs Thun an, sagt Porphyrius, sondern auf reine Erkenntnis und fromme Gesinnung. Den niedern Gott möge man mit Worten anrufen, aber den höchsten Gott, welchen der Mystiker schaue, ehre man nur mit heiligen Gedanken und mit schweigender Andacht. „Charakteristisch für die Mysterien ist feierliches Schweigen, mystisches Halbdunkel, schauervolle Stille, andächtige Ruhe. Nicht nur darf den Uneingeweihten nichts von den heiligen Geheimnissen verraten werden, auch bei der Feier selbst mufs eine Zeitlang Ruhe und Stille herrschen. Lärmend (!!) kommen die Teilnehmer

zusammen, dann aber tritt Stillschweigen ein und frommes Schaudern. So soll es auch bei der Philosophie sein" (S. 123). Stolze Selbstüberhebung liegt dem „mystischen Ruhen und Schweigen" der Mysterien und des Neuplatonismus zu Grunde; dem geheimnisvollen Ruhen und Schweigen des Areopagiten dagegen tiefinnerstes, demütiges Mifstrauen auf sich selbst, verbunden mit dem kindlichsten Vertrauen auf Gottes Allmacht und Allgüte. Der hochmütigen Verachtung der Kreatur beim Neuplatonismus steht beim hl. Dionysius gegenüber die gottgefällige Entäufserung von aller Anhänglichkeit an die Geschöpfe. Diese, auch die ganz materiellen, verachtet er keineswegs, sondern benutzt sie voll Dank gegen den göttlichen Geber als Mittel zur wahren Gottesliebe. Durchaus verschieden ist die Auffassung des Areopagiten von der des Neuplatonismus, sowohl betreffs des „metaphysischen, absoluten Schweigens", welches „in den obersten, Gott selbst umgebenden Regionen herrscht", als auch „des erkenntnistheoretischen" (S. 128). Das metaphysische Schweigen des Neuplatonismus ist das des Gnosticismus und seines Stammvaters, des Magiers Simon, dessen „endloses Urvermögen, *δύναμις ἀπέραντος,* ewige unermefsliche *σιγή*". Dem Systeme des letzteren, wie es Hippolytus in seinen Philosophumena darlegt, ähnelt der Neuplatonismus, insbesondere des Proklus, sowohl dem Wortlaut wie der Sache nach ganz auffallend. Darum aber ist auch der Areopagite, der Hauptgegner des Simon Magus, sachlich so ganz wesentlich verschieden vom Neuplatonismus. Wie Simon kennt auch St. Dionysius das Unaussprechliche, das Unfafsbare, die *σιγὴ ἀόρατος καὶ ἀκατάληπτος,* als Wurzel alles Seins. Aber dieser Urgrund des Seins ist ihm actus purissimus gegenüber der potentia absoluta Simons und später des christenfeindlichen Neuplatonismus. Der Areopagite betont, ganz im Gegensatze zu Simon und dessen späterem Nachtreter, dem Neuplatonismus, der Urgrund sei so sehr über unsere Natur erhaben, dafs unsere Vernunft nur das über sein inneres Wesen zu erkennen vermag, was der Urgrund selber offenbaren will. Er stützt sich dabei nicht auf „verführerische Worte menschlicher Weisheit", sondern auf die „Kraft des Geistes", welcher die Apostel und Propheten inspiriert hat. Mit sicherer Hand schält er los die Schriftausdrücke, deren sich der Erzirrlehrer zur Täuschung der Seelen bedient, von dem verderblichen Verständnisse, welches dieser ihnen unterlegt. Kein Wunder, wenn diese „Kraft des Geistes Gottes" zum Geständnis (S. 133) treibt: „Es reizt förmlich, die Fernwirkungen der genannten Theorieen

(bei Betrachtung Gottes) zu verfolgen; dieselben sind wirklich unermeſslich.“

Das „mystische Ruhen und Schweigen“ gehört strenge genommen schon zu den mystischen Zuständen (S. 135 ff. 4. Kap.). Dasselbe hängt mit Vision und Ekstase enge zusammen; es dient zur Vorbereitung auf dieselbe, führt zu derselben und ist in höchster Potenz vorhanden, wenn sie eingetreten ist. . . . Der Höhepunkt menschlicher Erkenntnis und philosophischer Forschung (!??) ist das mystische Schauen, die Ekstase. Hier nimmt alle Sinneswahrnehmung, alles diskursive Denken, überhaupt alle geistige Thätigkeit (!??) ein Ende. Die Seele fühlt, in völlige Passivität versetzt, die unmittelbare Parusie Gottes; eine plötzliche Erleuchtung kommt über sie und umflammt sie; sie wird Gott verähnlicht und mit ihm vereinigt, vergottet. Vorbedingung dieser Erleuchtung und Einigung ist die Seelenreinigung. Die Heimat dieser Gedanken sind die Mysterien (!??), in welchen derartige ekstatische und orgiastische Zuständlichkeiten durch allerlei künstliche Mittel hervorgerufen wurden. Deutlich verraten diesen Ursprung die Termini, die Vergleiche und ausdrücklichen Verweisungen, welche sich bei den Philosophen finden, wenn sie von derartigem reden. Diese Gedanken wurden nämlich, nach einem schüchternen Vorgange des Empedokles, schon von Plato ansatzweise in die Philosophie eingeführt, gelangten von da zu Philo, zu Plotin und den nachfolgenden Neuplatonikern, sie steigerten sich stufenweise bis auf Proklus und Pseudo-Dionysius, durch welch letzteren sie in der christlichen Mystik des mittelalterlichen Morgen-, später auch des Abendlandes heimisch geworden sind (!??).“ Wie schon beim „mystischen Ruhen und Schweigen“ wird auch hier wieder der philosophische Mysticismus und die wesentlich verschiedene christliche Mystik auf eine Stufe gestellt. Der menschlichen Erkenntnis und philosophischen Forschung wird hier das mystische Schauen, die Ekstase zugeschrieben, welche nach der Lehre der echt kirchlichen Mystik nur möglich ist durch eine auſserordentliche, übernatürliche Gnadenerweisung und Erleuchtung von seiten Gottes. Die neuplatonische Mystik ist an sich, in Ursachen und Wirkungen durchaus verschieden von der des Areopagiten. Des letzteren Mystik ist eine durch und durch übernatürliche „plane coelestis“, im Gegensatze zu der natürlich-dämonischen des Neuplatonismus und des Mysticismus überhaupt. Beim Areopagiten findet sich keine Spur von künstlichen Mitteln, ekstatische Zustände hervorzurufen, ebensowenig eine teuflische Beeinflussung. Die Wirkungen seiner erhabenen Mystik sind ganz und gar

reine, heilige, gottgefällige, keineswegs ekstatische und orgiastische Ausschweifungen, wie bei den heidnischen Mysterien (vgl. K. L.[2] a. O. und „Verzückung" 12. Bd. Sp. 853—869). Bei diesen ist es allerdings leicht erklärlich, daſs „überhaupt alle geistige Thätigkeit ein Ende nimmt", wogegen bei der übernatürlichen Ekstase zwar die Sinnenthätigkeit zurücktritt oder ganz aufhört, die geistige Thätigkeit (Erkennen und Lieben) aber um so intensiver ist. Die vernünftigen Geschöpfe sind eben in Gottes Hand keineswegs leblose Werkzeuge.

„Mystisch-ekstatisches Schauen und Einswerden" mit Gott, die sogenannte Vergottung ist nicht erreichbar mit geschöpflichen (menschlichen oder dämonischen) Kräften, sondern nur durch Gottes Gnade gratia gratis data. Was sich anscheinend Ähnliches bei Plato, Philo, Plotin u. s. w. (S. 136 ff.) findet, ist nur ein Anklang oder sogar ein Zerrbild und eine Nachäffung der in der göttlichen Offenbarung (A. oder N. T.) und später in den Väterschriften enthaltenen mystischen Zustände. Plato nennt sich selbst einen Schüler des Altertums; den Grund seiner Lehren bilden die Meinungen der Priester und Dichter (vgl. Willmann, Geschichte des Idealismus. I. Bd. S. 366 ff.). Die aus dem Morgenlande (auch dem A. T.) stammenden mystischen Gedanken vereinigte er mit den pythagoreischen und sokratischen zu einer, wenn auch noch fehlerhaften, Einheit. Wie die christlichen Apologeten sagen, schöpfte er unter anderm seinen Gottesbegriff geradezu aus dem Alten Testamente. Sogar der heidnische Numenius nennt, wie schon gehört, Plato den „attisch redenden Moses". Sehnsüchtig verlangt er nach einer äuſseren Gottesoffenbarung und kennt nicht die stolzen Ansprüche der Theosophie und Theurgie, d. h. einer unmittelbaren Gottesanschauung und Gottesgemeinschaft, wie später die Neuplatoniker (vgl. Commer, Die immerwährende Philosophie. S. 56 ff.). In Philo vereinigten sich das reife Judentum und Heidentum thatsächlich; aber diese Verschmelzung entspricht keineswegs dem wirklichen Christentum, legte vielmehr den Grund zu den Hauptlehren des Gnosticismus und der Neuplatoniker. Er steht im tiefen Gegensatz sowohl zur jüdischen als christlichen Gotteslehre. Seine Ansicht über Ursprung und Natur des Menschen ist ein Gemisch von platonischen Ansichten mit pantheistischen und willkürlich umgedeuteten jüdischen Lehrsätzen. Die Sünde kann nach Philo nicht eigentlich in der Seele gesucht werden, sondern liegt in der sinnlichen Natur. Die Ascetik muſs sich alsdann entweder im pythagoreischen und pharisäischen Geiste oder im Dienste der Theurgie und Magie ausschlieſslich auf die

Äufserlichkeit werfen und zu Ausschreitungen führen. Denn so ist die Schlufsfolge unvermeidlich, ihr Zweck werde um so besser erreicht, je schneller sie den Zusammenhang der Seele mit dem Leibe als vermeintlichen Grund des Bösen zerstöre. Philos Versenkung in Gott, d. i. in seinen Gott, als in das beschaffenheitslose Sein führt naturgemäfs als zur höchsten Vollkommenheit des Mystikers zur Nachahmung eben dieser Beschaffenheitslosigkeit, kurz zum Quietismus. Manche schlimmen Folgen seiner falschen Mystik hält noch die Rücksicht auf die alttestamentliche Offenbarung auf. Aber schrankenlos treten diese Folgen auf beim Neuplatonismus. Keine Rücksicht auf irgend eine geoffenbarte Religion hindert denselben. Im Gegenteil verfolgt er den Hauptzweck, auf alle mögliche Weise das Christentum zu überflügeln. Bei ihm zeigt sich der nackte Pantheismus.

Plotin, der Philosoph der Weltflucht, findet das Heil des Menschen in dieser Flucht. Seine Ekstase ist ein „Zustand der Vereinfachung und Entzückung, welcher sich mit Wahnsinn, Trunkenheit, enthusiastischer Besessenheit vergleichen läfst (!!). Es ist schliefslich gar kein Schauen mehr . . . Der Geist wird zur unterschiedslosen Einheit mit dem Geschauten . . . Es ist der Zustand der absoluten Einigung mit dem Urwesen eingetreten . . . In dieser Vereinigung mit Gott schaut sich der Geist selbst als Gott“ (S. 143 ff.). Des Jamblichus „Buch von den ägyptischen Mysterien zeigt recht anschaulich, wie die Spekulation in den Dienst einer absterbenden Theologie und aussterbender Götterkulte trat, wie Philosophie und Theurgik sich zu kühnem Kompromifs vereinigten. Dieses Buch läfst auch Blicke werfen in die Abgründe wüsten Aberglaubens und phantastischen Zauberspukes, wie er nur aus der Umarmung eines senilen Kultes und einer orientalisch erhitzten Phantasie entsprossen konnte. Wer diese Hexenküche von Astrologie, Wasser-, Feuer-, Gerstengraupen-, Traum- und anderer Mantik, Götter- und Dämonencitationen betrachtet, dem ergeht es wie Faust: ‚Mir widersteht das tolle Zauberwesen.‘ Und das bot man der alten Welt als Arznei! ‚Versprichst du mir, ich soll genesen in diesem Wust von Raserei?‘ (!!!) Leider sind diese finsteren Spukgestalten des absterbenden ‚Hellenismus‘ nie ganz verschwunden, sie tauchten auch in christlichen Zeiten immer wieder auf und feierten da und dort ihre Orgien. Ja, sie konnten in abergläubischen Zeiten mit heidnisch-germanischen Wahngebilden sich verbinden, in wildem Tanze die Länder durchziehen und die Gemüter bethören (!!!)“ (S. 149). Wie so grundverschieden ist von solcher „Hexenküche, (solchem) tollen Zauberwesen und

Wust von Raserei“ (!!!) die „ganz himmlische: plane coelestis“ Mystik des Areopagiten! Der soll denn ganz aus Proklus erklärt werden müssen!?? „Dafs die Ausführungen des Proklus über die wissenschaftliche und mystisch-religiöse Gotteserkenntnis den areopagitischen fast wörtlich gleichen“, bestätigt eben durchaus die Abhängigkeit des Proklus vom viel früheren (!!) Areopagiten. Dies zeigt sich unter anderm auch deutlich bei der Deutung der dreifachen Seelenbewegung (DN. 4, 9), welche ähnlich der Bewegung Gottes (DN. 9, 9) und der hl. Geister (DN. 4, 8) eine gerade, spiral- und kreisförmige ist (S. 150 ff., vgl. S. 83 ff.).

Proklus spricht (S. 153 ff.) von *ἀκρότατον, ἀκρότης, ἑνότης, ἄνθος* u. s. w. der Seele. Dies ist ihm „ein über die Vernunft hinausgehendes Seelenvermögen“, „das einheitliche Wesen der Seele, modern gesprochen, das reine Selbstbewufstsein“ (!??). Es soll das sein, was die Mystiker und Scholastiker den Seelengrund, das Geistesfünklein, den Mittelpunkt der Seele, die Spitze des Gemütes, den innern Menschen, apex totius affectus, vertex animae, seu mentis, scintilla animae u. s. w. nennen (vgl. dies. Jahrb. XIV. S. 413 ff.). „Aus diesen proklischen Gedankengängen heraus und nur aus ihnen ist Dionysius völlig verständlich“ (!??) [S. 156]; und zwar trotz aller Verschiedenheit (!!!): „Während Proklus unter dem ‚Einheitlichen‘ ein über den *νοῦς* hinausgehendes eigenes Vermögen versteht, welches in der Seele beim gewöhnlichen Zustande gleichsam schlummert und erst beim mystischen Schauen aufgeweckt und in Thätigkeit gesetzt wird, ist es für Dionysius eben die Ineinsfassung der verschiedenen, sonst getrennten Seelenkräfte (DN. 1, 1 u. 4, 9), gleichsam die Summe der Seelenkräfte in einem Brennpunkte vereinigt, die Quintessenz der Seelenvermögen, die aber doch wieder zur *ὑπὲρ νοῦν ἕνωσις* wird. Die dionysischen Ausführungen über das Einheitliche beim mystischen Schauen und über das Aufhören jeglicher Thätigkeit (??) der geistigen wie der sinnlichen, erscheinen vielfach noch als Steigerungen und Häufungen proklischer Gedanken“ (!!) [S. 159]. Abgesehen von der Priorität des Areopagiten geht es doch wohl gar nicht an, aus dem blofsen Wortlaut auf sachliche Ähnlichkeit zu schliefsen. Die „plane coelestis“ Mystik unseres hl. Dionysius unterscheidet sich von der neuplatonischen, insbesondere proklischen Mystik an sich, in ihren Ursachen und Wirkungen, ist also letzterer vielmehr durchaus unähnlich. Zudem liest Koch in die (S. 156 ff.) angeführten Stellen etwas hinein, was sie gar nicht enthalten; der blofse Wortlaut hat ihn getäuscht. Der

Aquinate findet hier keineswegs die Lehre vom Seelenfünklein. In DN. 1, 1 ist Rede von der Bedeutung der hl. Schrift und von der dieser zu Grunde liegenden Kraft des heiligen Geistes. „Gemäfs dieser Kraft werden wir mit Unaussprechlichem und Unbekanntem in einer unaussprechlichen und ungekannten Weise verbunden und zwar vermöge einer Einigung, welche alle Macht und Wirksamkeit unserer schliefsenden und rein geistig schauenden Vernunft völlig überragt: *κατὰ τὴν κρείττονα τῆς καθ' ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοερᾶς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἕνωσιν*" (S. 157). Princip der theologischen Kenntnis ist der hl. Glaube. St. Thomas erklärt die angegebene Stelle folgendermafsen: „supra virtutem et operationem nostrae rationis et intellectus, . . . altioribus enim per fidem coniungimur, quam sint ea ad quae ratio naturalis pertingit; et certius adhaeremus, quanto certior est divina revelatio quam humana cognitio." Von der scintilla animae (apex mentis) steht da nichts.

Wie weit St. Dionysius von der „Gedankenwelt" und der „Terminologie des Proklus" (S. 158) entfernt ist, zeigt sich deutlichst DN. 7, 1 u. 3. Die da genannte *ἕνωσις ὑπεραίρουσα τὴν τοῦ νοῦ φύσιν* und *ὑπὲρ νοῦν ἕνωσις* ist durchaus verschieden von „der proklischen Theorie von der über den *νοῦς* hinausgehenden ‚einheitlichen' Seelenkraft" (a. O.). Proklus meint mit der *ὑπὲρ νοῦς ἕνωσις* „das Vermögen, das er sonst als *ἄνθος τοῦ νοῦ* bezeichnet, *καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα* (in Alcib. III, 105)", zeigt aber damit handgreiflich die Abhängigkeit vom weit früheren Areopagiten. Diesem entlehnt er die *ὑπὲρ νοῦν ἕνωσις*, hat aber von ihrer eigentlichen Bedeutung keine Ahnung, weil er das Übernatürliche nicht anerkennt. Der Areopagite eben spricht von einer durchaus übernatürlichen Einigung, von der Verbindung mit Gott durch übernatürliches Erkennen, durch den hl. Glauben, welcher im Jenseits ins Schauen übergeht. St. Thomas sagt zur ersten Stelle: „Oportet considerare, quod mens nostra duo habet ad intelligibilia cognoscenda: primo, quod habet naturalem virtutem, i. e. intelligentiam, per quam inspicere potest intelligibilia sibi proportionata; secundo vero habet quandam unitionem ad res divinas per gratiam, quae excedit naturam mentis nostrae, per quam unitionem coniunguntur homines per fidem ad quamcunque cognitionem ad ea quae sunt super naturalem mentis virtutem. Oportet ergo ut intelligamus divina secundum hanc unitionem: et non trahendo divina ad ea quae sunt secundum nos, sed magis totos nos statuentes supra nos in Deum, ita per

praedictam unitionem totaliter deificemur; ideo . . . dicit quod cum Deus sit melior nobis, melius est nobis quod simus Dei per unitionem, et quod non simus nostri ipsorum, nostris naturalibus innitentes, quam quod simus nostri ipsorum. Sic enim nobis factis cum Deo et cum Deo uniti fuerimus, divina nobis dona aderunt, quae percipere non possumus, si Dei unitionem negligentes nobis ipsis inhaereamus." Ähnlich zur *ὑπὲρ νοῦν ἕνωσις* an der zweiten Stelle. Auch an den andern (a. O.) angeführten Stellen zeigt sich deutlich, dafs Proklus kein Verständnis für die übernatürliche (per gratiam) Einigung mit Gott hat. Darum versteht er auch nicht des Areopagiten Lehre vom übernatürlichen Glauben (S. 161 f.).

„Wie ein roter Faden zieht sich der Gedanke der Vereinfachung, der Einheit und Vereinigung der Rückkehr aus der geteilten Vielheit zur ungeteilten Einheit durch das proklische und dionysische System und kommt in ungezählten Wendungen zum Ausdruck.... DN. 7, 4 sagt Dionysius, dafs jede Erkenntnis eine Vereinigung des Erkennenden mit dem Erkannten bedeute, wer also die Wahrheit erkennt, wird mit ihr vereinigt; diese Wahrheit ist durchaus einfach, der Irrtum aber, von dem man durch die Wahrheit befreit wird, ist bunt und vielgestaltig. Die *ἀληθογνωσία* der Christen ist *ἑνιαία*, einfacher und göttlicher als die andere, oder vielmehr: *αὐτὴν εἶναι τὴν μόνην ἀληθῆ καὶ μίαν καὶ ἁπλῆν θεογνωσίαν*" (S. 164): die Wahrheitserkenntnis der Christen ist die allein wahre und einheitliche und einfache Gotteserkenntnis!! Damit ist aber auch der ganze Gegensatz angezeigt, welcher zwischen der wahren Mystik des Areopagiten und der falschen des Neuplatonismus, insbesondere des Proklus besteht. Der Wahlspruch der letztern ist: der Mensch allein! Diese titanenstolze Mystik will den Menschen mit Gott vereinen durch menschliche Kräfte. Der Areopagite aber will den Menschen mit Gott einen durch göttliche Kraft, mittels der Gnade. Seine Mystik ist die allein echt katholische und kirchliche. Ihr Wahlspruch ist: Gott ist alles! Aufser ihm ist nichts! Alles, was da ist, hat nur Wert, insofern es mit Gott übereinstimmt. Ist also der Mensch mit Gott vereint mit Hilfe der Gnade, so ist er etwas Grofses und Vollkommenes. Ohne diese Einigung mit Gott ist er nichts, in der Einigung mit ihm alles. Genügt ihm Gott allein, und genügt er Gott, so genügt er auch sich selber. Die wahre, christliche Einigung mit Gott ist die volle Einigung von Natur und Gnade. Das ist das Ziel der wahren, kirchlichen und echt katholischen Mystik. Der Weg dazu ist einzig und allein die demütige, ganze Hingabe

an Gott und seinen heiligsten Willen. Diesen Weg aber kennen nicht die stolzen, selbstbewufsten Neuplatoniker; diesen Weg aber sind gegangen die Heiligen der katholischen Kirche, auch der grofse hl. Dionysius Areopagita, vor allem die Königin aller Heiligen, Maria, die Gottesmutter: „Fiat mihi secundum verbum tuum!“ Das ist aber auch der einzige Weg zum wahren Frieden, zu jenem süfsen Himmelsfrieden, jener „pax Dei, quae exsuperat omnem sensum“ (Phil. 4, 7). Es ist dies jener kostbare Lohn des hl. Geistes, von welchem so schön St. Mechtild von Magdeburg singt:

„So wird's dann in der Seele stille,
Es lebt in ihr nur Gottes Wille;
Sie gibt sich ihm, er gibt sich ihr,
Da schweigt die niedere Begier.“

Mit der Deutung des Taufritus (EH. II, 3, 5. S. 165 ff.) soll Dionysius wieder allein stehen in der ganzen patristischen Litteratur!?? Die anderen Väter sollen „eine Beziehung auf die ‚Einheit‘, eine Rückkehr vom Vielfältigen zum Einen und Einheitlichen“ nicht kennen!?? Dagegen verweisen wir einfach auf die Beschreibung, welche St. Dionysius (II, 2) gibt. Er nennt die Taufe *„φωτισμός*, Erleuchtung“ ganz in Übereinstimmung mit seinem „heiligen Lehrer“, dem Völkerapostel, welcher (Hebr. 6, 4) von denen spricht, welche einmal erleuchtet sind, und (Hebr. 10, 32) an die früheren Tage erinnert, „in quibus illuminati magnum certamen sustinuistis passionum“. Wie Erleuchtung nennt er die Taufe auch Wiedergeburt. Gleiche Namen geben der Taufe auch die anderen Väter, und schon durch diese Namen drücken sie mit Dionysius „eine Beziehung auf die ‚Einheit‘, eine Rückkehr vom Vielfältigen zum Einen und Einheitlichen“ aus! Das ganze Taufversprechen bewegt sich von der Apostolischen Zeit an um zwei Worte: Absage wider alles Böse und Zusage an Gott. Und die mittelalterliche Mystik fafst den ganzen Weg der Vollkommenheit ebenso in zwei Worte zusammen: Abkehr und Einkehr. Abwendung von allem, was unsere Natur verdirbt und fesselt, „Rückkehr vom Vielfältigen“; Einkehr zu Gott in unserm Innern, damit die befreite Natur mit Gott geeinigt werde, „Beziehung auf die Einheit, zum Einen und Einheitlichen“. Was drückt zudem das Glaubensbekenntnis anderes aus als eben diese Beziehung? An Gott glauben heifst eben nichts anderes, als sich ganz und gar an Gott, den Einen und Drei-Einen, hingeben. Es heifst, Gottes Willen thun, Gott im gläubigen Herzen lieben und sich durch thatkräftiges Streben

mit Gott zu vereinigen suchen. Gewifs eine ganz andere „Einheit und Vereinigung“ wie die des Neuplatonismus!! „Eine Weltanschauung, welche so ganz und gar von der Idee des ἕν und ihres Gegensatzes, der πολυμερία, des Ausgangs aller Vielheit aus dem Einen und der Rückkehr des Vielen zum Einen beherrscht ist, wie wir das bei Dionysius durchweg finden, ist in solcher Ausbildung und Terminologie undenkbar vor einem Plotinus, Jamblichus und Proklus“ (??? S. 170). Diese Weltanschauung ist vielmehr eine durchaus christliche!! Die heiligen Schriften des Alten Testaments schon sind „beherrscht so ganz und gar von der Idee des ἕν und ihres Gegensatzes u. s. w.“ (a. O.). Was anders drückt aus des Psalmisten: „declina a malo et fac bonum“ und des A. T. Predigers: „finem loquendi pariter omnes audiamus: Deum time, et mandata eius observa; hoc enim omnis homo —“?

Vom heidnisch-„mystischen Reigentanz“ (S. 170 ff.) hat der Areopagite keine Spur. „Die bei Plato und den Neuplatonikern gebräuchlichen Ausdrücke μαίνεσθαι und μανία vermeidet Dionysius geflissentlich, ja er polemisiert sogar einmal dagegen“ (!!). Wie wir schon gehört, unterscheidet sich sein mystisches Schauen, seine Ekstase u. dgl. himmelweit von den mystischen Zuständen der heidnischen Mysterien und der Neuplatoniker!! In DN. 4, 13 bestimmt St. Dionysius, dafs die Liebe, und zwar die übernatürliche Gottesliebe, der wirkende Grund sei für die Ekstase, und „beruft sich dann auf den grofsen Paulus und den Ausspruch Gal. 2, 20“ (S. 173). Dazu bemerkt der Aquinate: „dicit, quod propter hoc quod amor non permittit amatorem esse sui ipsius, sed amati, magnus Paulus constitutus in divino amore, sicut in quodam continente, et virtute divini amoris faciente ipsum totaliter extra se exire, quasi divino ore loquens dicit. Gal. 2, 20: ‚Vivo ego, iam non ego, vivit autem in me Christus‘, scilicet quia a se exiens, totum se in Deum proiecerat, non quaerens quod sui est, sed quod Dei, ‚sicut verus amator, et passus extasim, Deo‘ vivens, ‚et non vivens‘ vita ‚sui ipsius, sed vita‘ Christi ut ‚amati‘, quae vita erat sibi ‚valde diligibilis‘.“ Wie weit entfernt von dieser übernatürlichen, uneigennützigen, selbstlosen und selbstvergessenen Liebe des Apostels und seines grofsen Schülers Dionysius ist die stolze Selbstsucht und Selbstvergötterung des Neuplatonismus, insbesondere auch des Proklus!! Die Ähnlichkeit des letzteren mit dem Areopagiten im äufseren Ausdruck bei der sachlichen Grundverschiedenheit zeigt immer wieder ganz deutlich die Abhängigkeit insbesondere des Proklus vom Apostelschüler in der Absicht zu täuschen!!

Betreffs der „drei Wege" (S. 174 ff.) heifst es: „Dieselben stammen in ihrer bewufsten Unterscheidung und strikten Durchführung von Pseudo-Dionysius (!??), der jedoch den Ausdruck *ὁδός* nicht hat. Die Grundgedanken dieser Lehre finden sich aber . . . schon bei Plato." Sie sind sogar weit vor Plato in der göttlichen Offenbarung, z. B. im Dekalog!!, ja schon im Protoevangelium!! Hätte unser Dionysius Ende des fünften oder Anfang des sechsten Jahrhunderts geschrieben, so wären die angeführten Worte falsch; denn aufser bei Clemens von Alexandrien (vgl. Ernesti, Die Ethik des Clemens v. Alex. 2. und 3. Hauptstück, S. 75 ff. und S. 121 ff., insbesondere S. 144 ff.) und Origenes sind die drei Wege bewufst unterschieden und strikt durchgeführt bei den heiligen Vätern: Athanasius, Basilius, Ephrem, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz u. s. w. Allerdings soll „Basilius an Plotin anlehnen" (S. 175, Note 1) und beispielsweise seine Erklärung des Bösen „deutlicher die platonisch-plotinische Anschauung als die Lehre der heiligen Schrift" wiedergeben!?? Die Neuplatoniker erklären vollends die Materie für den einzigen Sitz des Bösen und für das Böse selbst. Sankt Basilius aber bekämpft wie die anderen älteren Väter ausdrücklich die Irrlehre, die Sünde sei die sinnliche Natur des Menschen. St. Basilius lehrt ausdrücklich die Notwendigkeit der Reinigung der Seele; Plotinus aber sagt, die Seele selber sei immer rein, von ihrer Reinigung könne überhaupt keine Rede sein. Sankt Basilius vertritt durchaus die Lehre der Kirche und der heiligen Schrift. Plotins Lehre lehnt sich an Philo und Simon Magus an, welch letzteren der Areopagite systematisch widerlegt. Was der hl. Basilius vom Fortschritt des Asceten u. dgl. sagt (S. 176), das stimmt mit dem vom Areopagiten (EH. II, 2) über die Taufceremonien und deren Bedeutung Gesagte sehr überein. Auch Clemens von Alexandrien sagt Ähnliches (vgl. Ernesti a. O. und S. 66 ff.). Dafs gerade Proklus von den Neuplatonikern am meisten den äufsern Wortlaut des grofsen heiligen Dionysius nachahmt, ist leicht erklärbar aus dessen letztem verzweifelten Versuch, dem absterbenden Heidentum aufzuhelfen und deshalb absichtlich zu täuschen, um jeden Preis und mit allen Mitteln das Christentum zu überbieten.

Auf die „drei Wege" folgt dann „die Gebetstheorie" (S. 178 ff.). „DN. 3, 1 flicht Dionysius eine Erörterung über die Notwendigkeit, den Verlauf und die Wirksamkeit des Gebetes ein, welche durch den Mangel an jeglichem specifisch christlichen Gedanken auffällt. Wir können sie nur recht verstehen, wenn wir uns zuerst die neuplatonische Gebetstheorie vergegenwärtigen" (!??).

Also der Christ mufs vom Heiden beten lernen!?? „Die interessante Gebetstheorie des Proklus" (S. 182) ist im Gegensatze zu der des Areopagiten eine emanatistisch-pantheistische!! „So fliefst unsere und die göttliche Wirksamkeit ineinander; wir gehören nicht mehr uns an, sondern den Göttern, und bleiben im göttlichen Lichte, rings von ihm umflossen. ‚Das ist das beste Ende des wahren Gebetes, dafs es die Verbindung mit dem Ruhepunkte herstelle, alles, was aus der göttlichen Einheit hervorgegangen, wieder in das Eine hineinsetze und den Lichtpunkt in uns mit dem göttlichen Lichte umfasse.' . . . Das ἕν der Seele wird mit dem ἕν der Götter vereinigt" (S. 181 f.). „Für Dionysius ist es schon bezeichnend, wie er DN. 3, 1 zu seiner Erörterung über das Gebet kommt . . . Dionysius will, obgleich er schon DN. 1, 8 sich des göttlichen Beistandes versichert hat, 3, 1 nochmals, bevor er die Benennung Gottes als des Guten erläutert, die heilige Dreifaltigkeit anrufen, welche die Quelle alles Guten und über alles Gute erhaben ist. Daran schliefst sich dann ziemlich abrupt und unvermittelt (!??) seine Ausführung über das Gebet, was dabei geschieht und was nicht" (S. 183). Der Areopagite will in seinem Buche nur insoweit von den Namen Gottes handeln, als sie in Gott den Urgrund der Dinge hinstellen. Was nun Gott den Geschöpfen verleiht, das geht hervor aus der göttlichen Güte und trägt zum Guten des Geschöpfes bei. Die Benennung „gut" ist somit eine vollkommene; denn sie schliefst alles in sich und offenbart deutlich die Quelle aller Dinge. Gott gegenüber kann darum unser Teil nur Gebet sein und nicht irgend welches Fordern. Was von der reinen Güte jemandes abhängt, das kann nur erbeten werden. Und darin macht sich eben der Einflufs der göttlichen Güte am meisten im Menschen bemerkbar, dafs dieser zum Gebete sich wendet, d. i. seinerseits im Lichte Gottes seine volle Ohnmacht anerkennt und die unendliche Allgewalt des Allerhöchsten! Gewifs ein specifisch christlicher Gedanke; ein untrügliches Kennzeichen des wahren übernatürlichen Gebetes im Unterschiede vom stolz pharisäischen Gebete des Neuplatonismus, insbesondere des Proklus, welcher offenbar in seiner Gebetstheorie auch christliche Gedanken nachäfft, um besser täuschen zu können!!

„Damit wir nun das, was von Gott ausgeht, hinlänglich erkennen," sagt St. Dionysius, „müssen wir die Dreieinigkeit anrufen"!! Gewifs wieder ein specifisch christlicher Gedanke!! Je mehr wir dem Dreieinen nahe kommen, d. i. ihm ähnlicher werden, desto besser lernen wir die Gaben seiner Güte kennen. Diese Verähnlichung geschieht 1. durch Reinigung von fleisch-

lichen und weltlichen Neigungen, welche uns nach unten ziehen; — 2. durch Sichtung der Phantasiebilder, indem wir uns über deren Dunkel erheben und nicht etwa nach Art des Körperlichen meinen, Gott habe Gestalt oder Umfang; — 3. durch die heilige Liebe, welche unsern Willen mit Gott eint. Wiederum wenigstens letzterer ein ganz specifisch christlicher Gedanke!! Diese drei Bedingungen erwähnt Dionysius, da er spricht: von keuschen „Gebeten", „vom Geiste, welcher von der Hülle befreit ist", und „vom Geeignetsein für die Einigung mit Gott", welche ihrerseits ja nur auf übernatürlichem Wege erreicht werden kann. Die angeführten Beispiele wenden sich im einzelnen gegen damals bestehende falsche Vorstellungen über die Vorsehung, so gegen die der Epikureer, gegen die einiger Peripatetiker, gegen die der Stoiker und gegen die einiger Ägyptier, welche sagten, Gottes Vorsehung sei veränderlich. Mit dem Gebete allein sei verträglich die Meinung einiger Platoniker, welche sagen, die göttliche Vorsehung selbst sei unveränderlich, aber unter ihr würden die Dinge geregelt, je nachdem sie ihrer Natur nach veränderlich und zufällig sind oder notwendig wirksam. Diese verschiedenen Meinungen bestanden eben im Apostolischen Zeitalter; ihre Anführung bestätigt also auch so recht deutlich die Echtheit der Areopagitischen Schriften, ihr Entstehen im ersten christlichen Jahrhunderte (vgl. zu DN. 3, 1 den Kommentar des Aquinaten). Das Kettenbild hat lange vor Proklus St. Gregorius von Nyssa (S. 186, Nr. 1). Ein anderes ähnliches Bild wie der Areopagite vom Hinziehen des Schiffes zum Felsen hat bereits Clemens von Alexandrien (strom. 4, 23) in betreff der echten Gnostiker. Statt des Felsens braucht er den Anker, zu welchem am Ankerseile das Fahrzeug hingezogen wird. Grundverschieden ist das Gebet des hl. Dionysius von dem der Neuplatoniker. Des ersteren Gebet ist vor allem ein ganz demütiges, das da Gottes Gnade erfleht, um in der Erkenntnis und Liebe Gottes immer mehr zu wachsen, also immer thätiger zu werden zu Gottes Ehre und der unsterblichen Seelen Heil. Sein Gebet stützt sich auf festes Gottvertrauen. Das stolze neuplatonische Gebet pocht vor allem auf eigene Kraft und führt zur Selbstvergötterung. Der Neuplatonismus schmeichelt seinen Anhängern mit der Aussicht auf gottähnliche Selbstgenügsamkeit. Dazu erhebt er sich durch seine falsche Beschaulichkeit. In diesem Zustande vergifst die Seele, wie Plotin sagt, nicht blofs alles äufserliche Wirken, sondern selbst alles Denken und leistet, um einzugehen in den Genufs der glückseligen Selbstgenügsamkeit, Verzicht auf jede eigene geistige Bewegung. Den Namen Gebet

verdient aber nur wahrhaft jenes, welches, wie das des Areopagiten, den ganzen Menschen in Thätigkeit versetzt, den ganzen Menschen zu Gott erhebt und den ganzen Menschen erneuern hilft. Keineswegs also ist des hl. Dionysius Gebetstheorie „aus neuplatonischem, speciell namentlich proklischem Gut zusammengesetzt“ (S. 189)!! Dafs der Apostelschüler der „herrlichen Schrift des Origenes de oratione Benutzung verschmäht“ (a. O.), ist doch selbstverständlich! Origenes aber kennt ihn ebensogut wie Clemens und St. Dionysius von Alexandrien. Unter den verlorenen Schriften des Alexandriners Clemens ist auch eine „Hypotyposes“, welche auf die ebenfalls verlorene gleichnamige des Areopagiten hinweist. Offenbar trägt des Origenes Gebetstheorie (a. O. u. f.) grofse Ähnlichkeit mit der des Areopagiten, welcher nach dem Beispiele seines heiligen „Führers“ Paulus in seinen Werken mit inständigem Gebet oft seine Belehrungen unterbricht.

Es erübrigt nun noch vom 4. Kapitel „Die Vergottung“ (S. 190 ff.). Diese aber ist wiederum eine ganz verschiedene beim Neuplatonismus, speciell bei Proklus, und beim Areopagiten. Des letzteren Vergottung ist eine durchaus übernatürliche; die des Neuplatonismus eine stolze, selbstvermessene, eine mit stark „emanatistisch-pantheistischem Klange“. Nicht ein Schatten von solchem Klange findet sich beim hl. Dionysius, vielmehr das gerade Gegenteil. Seine *θέωσις* ist die durch die Gnade, durch welche wir nicht blofs Kinder Gottes heifsen, sondern wirklich sind. Die Sünden werden getilgt, und es wird ausgegossen in unsere Herzen die Liebe Gottes durch den heil. Geist, der uns gegeben ist. So werden wir Tempel des heil. Geistes, der göttlichen Natur selber teilhaft, somit in gewissem Sinne vergöttlicht. Diese Vergöttlichung des Menschen ist der letzte Zweck, dessentwegen ihn Gott geschaffen hat. Der Areopagite bezeichnet alle Kreaturen als „irgendwie Gott ähnlich“, als „eine Teilnahme am Sein Gottes“, insofern das, was sie sind, von Gott verursacht ist und sonach eine Spur Gottes trägt. Davon aber unterscheidet er die *θέωσις*, das Zu-Gott-werden der vernünftigen Natur, der Engel und der Menschen. Dieses Gottwerden nun besteht einzig darin, dafs die mafsgebende Richtschnur in Gottes Wirken auch die des vernünftigen Geschöpfes ist, dafs die Kraft des göttlichen Wirkens auch die unseres Wirkens und sein Zweck gewissermafsen der unsere ist. Dabei aber betont der Areopagite (in DN.) immer wieder ganz entschieden, durchaus fern vom geringsten Pantheismus, dafs Gottes Wesen nach allem Wirken einig in sich selbst bleibt, unzugänglich

allem Geschöpflichen durch dessen eigene Kraft, rein in sich besteht und alles Sein von vornherein in sich hat. Diese beiden Punkte treten bei unserm heiligen Verfasser immer wieder von neuem hervor: 1. Das Zu-Gott-werden der vernünftigen Natur als der Endzweck und die letzte Ruhe des All; und 2. die allseitigste Trennung des göttlichen Wesens vom Geschöpflichen, Gottes reinste Thatsächlichkeit (actus purissimus). Zu-Gott-werden heifst das göttliche Wesen besitzen, es als das alleinige und unmittelbare Princip des Thätigseins haben, also in dasselbe eintreten. Dazu kann aber keine geschöpfliche Kraft führen. Dazu ist durchaus die Gnade notwendig, d. h. jene Kraft, welche über alle geschaffene Natur hinaus einzig vom Willen Gottes ausgeht und kraft dieses Willens allein die Verbindung mit dem göttlichen Wesen als dem Princip des Thätigseins vermittelt. Nicht blofs dem Wortlaut, sondern auch der Sache nach stimmten darin mit dem Areopagiten die griechischen heiligen Väter ganz überein, so Athanasius, die grofsen Kappadocier, Cyrillus von Alexandrien u. s. w. (vgl. Scheeben-Weifs, Herrlichkeiten der göttl. Gnade[6]; insbesondere 1. u. 2. Buch). Ihre diesbezüglichen Ausführungen zeigen auch deutlich, dafs sie des Areopagiten Werke sehr wohl kannten, wenngleich sie seinen Namen nicht ausdrücklich nennen, um Unberufene nicht auf dieselben aufmerksam zu machen.

(Schlufs folgt.)



DIE TÜBINGER KATHOLISCH-THEOLOGISCHE SCHULE, VOM SPEKULATIVEN STANDPUNKT KRITISCH BELEUCHTET.

(Fortsetzung von Bd. XV, S. 166, XVI, S. 1.)

VON

Dr. M. GLOSSNER.

III.

Linsenmann, der Moralist.

Der spekulative Standpunkt der Tübinger Schule ist nicht allein auf apologetischem und dogmatischem Gebiete, sondern

auch auf dem der Moraltheologie zur Geltung gelangt und hat in Linsenmann einen hervorragenden Vertreter gefunden. Linsenmann zeigt sich durchweg von Kuhn abhängig. Wie bei Kuhn steht auch in seinem Moralsystem der Begriff der Persönlichkeit im Mittelpunkte. Die Idee eines persönlichen Gottes, der zum Menschen in ein persönliches Verhältnis tritt und in den Ideen der Vernunft sowie durch äufsere Kundgebung sich ihm offenbart, kurz der Theismus im Sinne Kuhns verleiht der christlichen, katholischen Moral ihren besonderen Charakter.[1] „Der Theismus und nur er statuiert ein Ethos, d. h. ein sittliches Gut und ein sittliches Thun, weil nur er einen persönlichen Gott kennt, der zwar über der Welt ist, aber als persönlicher Geist zu den vernunftbegabten Geschöpfen in ein geistiges Verhältnis tritt. Dieses persönlich-geistige Verhältnis erzeugt den Begriff der Willensfreiheit (?), der Verantwortlichkeit, der Pflicht."[2]

Wie schon diese Worte andeuten, entspringt das Bewufstsein der Freiheit aus dem Glauben an einen persönlichen Gott. Unser Moralist ist ganz und gar in der Kuhnschen Glaubensphilosophie befangen. „Unsere Erkenntnis vom Sittlichen hat zu ihrer Voraussetzung den Glauben — hier zunächst vom Vernunftglauben zu verstehen —, denn die sittlichen Ideen sind dem Geiste transcendent, bleiben ihm bis zu einem gewissen Punkte Geheimnisse."[3] Die hier vorausgesetzte Erkenntnistheorie ist die Jakobi-Kuhnsche, die aufser dem rein formal gefafsten Verstande ein Vermögen der Vernunftideen annimmt, eine Art von Schauung, für das Bewufstsein sich zunächst als Gefühl manifestierend, worin die Wahrheit in einem prägnanten Sinne gegeben ist und als solche Anerkennung, Glauben heischt: in inniger Analogie mit den durch Offenbarung gegebenen Wahrheiten und Geheimnissen, die sich, wie wir von Kuhn wissen, unmittelbar an die Vernunftideen anschliefsen und sich zu diesen als nähere Bestimmungen, gleichsam ausgeführte Zeichnungen eines unbestimmten Entwurfes verhalten.

Den Gedanken Kuhns vollständig entsprechend heifst es vom „Schlufsverfahren, vermittelst dessen die Philosophie sich der Ideen bemächtigt", es erzeuge nicht selbst die Ideen (Erkenntnisse), sondern leiste nur die Hebammendienste, eine Behauptung, in der, wie längst gegen Kuhn bemerkt wurde,

[1] Dr. F. X. Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1878. S. 5 ff.

[2] A. a. O. S. 5. [3] A. a. O. S. 6.

das Wesen der Verstandesthätigkeit völlig verkannt ist; denn diese erhebt nicht, wie es allerdings die Hegelsche Philosophie und überhaupt der Apriorismus thut, den Anspruch, die Wahrheit zu erzeugen, sondern sie am Faden des objektiven Seins zu erkennen. Es ist daher durchaus kein Grund vorhanden, um dem allerdings verwerflichen Apriorismus der nachkantischen Philosophen zu entgehen, in das Extrem einer im Grunde skeptischen Glaubens- und Gefühlsphilosophie sich zu flüchten und auf verstandesmäfsige, wissenschaftliche Erkenntnis des „Geistigen und Transcendenten" Verzicht zu leisten. Soll daher mit den Sätzen: „Das geistige Wesen Gottes selbst, sodann die Freiheit und Unsterblichkeit des Menschen selbst bleiben Geheimnisse", „die sittlichen Gesetze seien transcendental (transcendent?) wie die sittliche Ordnung selbst"[1] gesagt sein, dafs diese Gegenstände nicht rational erkennbar (beweisbar) seien, so ist dem entschieden zu widersprechen. Freilich das Wesen Gottes in seinem einfachen und unendlich vollkommenen Ansichsein ist für uns unerkennbar, aber das Attribut der Geistigkeit ist strikte beweisbar.

Selbst der Begriff und die Künste der Kuhnschen Dialektik, die „gegensätzliche Bestimmungen, Antinomieen (!)" in einer „höheren Einheit ausgleicht", sind dem Tübinger Moralisten nicht fremd, und er geht in der Wertschätzung der dialektischen Kunstgriffe, „Antinomieen in den Gedankenreihen nicht für ausschliefsende Widersprüche anzusehen" so weit, dafs er erklärt, das logische Problem der Dreieinigkeitslehre, wie nämlich drei Personen in einem Wesen seien, sei nicht entlegener und schwerer durchzudenken, als die Idee eines persönlichen Gottes, die Idee (?) der Willensfreiheit, der zeitlichen Weltschöpfung u. s. w. Dazu sei freilich eine höhere spekulative Kraft erforderlich, als sie dem blofs verstandesmäfsigen Denken eigen ist. Man habe diese „sog. höheren Vermittlungen" lächerlich gemacht, weil man sie nur aus der Hegelschen Dialektik kennen gelernt, die folgende Darstellung jedoch werde hoffentlich zeigen, wie diese Vermittlung in der Anwendung auf sittliche Probleme zu verstehen sei; der Gedankenprozefs einer solchen Vermittlung trete unter anderm deutlich in der scholastischen Lehre von der Gotteserkenntnis auf dem dreifachen Wege, via negationis, via positionis, via eminentiae hervor.

In diesem Beispiel ist von der Dialektik der in einer höheren Einheit zu vermittelnden „Antinomieen" nichts zu bemerken;

---

[1] A. a. O.

denn was negiert wird, ist etwas anderes, als was poniert wird; negiert wird jede Unvollkommenheit, poniert jede reine Vollkommenheit; kraft der via eminentiae aber werden alle Vollkommenheiten in einer die Art, wie sie in den Geschöpfen bestehen, überragenden Weise gedacht. Überhaupt ist die Antinomie, d. h. der Widerspruch, entweder scheinbar oder wirklich; trifft das letztere zu, so ist jede Versöhnung unmöglich; wenn das erstere, so bedarf es einer solchen nicht. In die Trinität wird die Antinomie hineingetragen, wenn man mit der Tübinger Schule die Hervorgänge als Momente eines Geistwerdungs-, also eines Naturprozesses auffafst, Natur im Sinne des Dogmas gleich Wesen genommen. In diesem Falle ergibt sich allerdings die Antinomie der Einheit und Mehrheit in derselben Beziehung: eine Antinomie, die dann aber keine Dialektik zu heben vermag.

Wie ein lebhaftes Echo Kuhnscher Lehren mutet die Unterscheidung von Physis und Ethos in Gott an;[1] es ist die uns bekannte des Realen und Idealen (Moralischen), an die sich als an ihr Fundament bei Kuhn wie bei Linsenmann die Auffassung des Übernatürlichen als des Persönlichen, über die Natur Hinausliegenden anschliefst, wie dies noch deutlicher aus der besonders betonten Bemerkung hervorgeht: „An dem Begriff des Übernatürlichen hängt der Begriff der Freiheit, durch dessen Bestimmung sich die katholische Lehre nicht nur vom Pelagianismus, sondern auch von der Lehre der Reformatoren, des Bajus, Jansenius u. s. w. unterscheidet.“[2] D. h. das Übernatürliche, die Gnade ist etwas Ethisches, Moralisches; sie als etwas Physisches zu fassen, heifst sie in die Natur herabziehen und dem reformatorischen Irrtum verfallen, somit dasselbe Mifsverständnis, dem wir bei dem Dogmatiker begegnet sind.

Auch Linsenmann sucht dem Einwand vorzubeugen, dafs mit der Annahme eines Gegensatzes von Physis und Ethos ein solcher von Natur und Geist in Gott statuiert werde. „Nicht einen Gegensatz von Natur und Geist statuieren wir in Gott, wohl aber eine Unterscheidung von Notwendigkeit und Freiheit in Gott; und für diese Notwendigkeit selbst haben wir wieder keine andere Vorstellung als die, dafs der Wille Gottes in der einen Richtung nämlich als Machtwille sich mit Notwendigkeit vollzieht, dagegen als heiliger Wille die Freiheit des kreatürlichen Geistes voraussetzt, anerkennt, gewähren läfst. Auch der heilige Wille Gottes wird zwar unfehlbar erfüllt, nicht aber auf dem Wege der physischen Notwendigkeit, sondern auf dem Wege

[1] A. a. O. S. 7. [2] A. a. O. S. 14

eines ethischen Verhaltens Gottes zu dem Menschen und des Menschen zu Gott. Man kann diesen Unterschied von Physis und Ethos in andere Formeln fassen, aber so wie so bleibt er ein Geheimnis der natürlichen Religion."[1]

Man kann nun allerdings gewisse Attribute Gottes, wie Heiligkeit, Gerechtigkeit, als moralische bezeichnen, aber diese stehen zu den übrigen in keinem Gegensatz; statuiert man aber einen solchen, so genügt es nicht, „die Vorstellung von irgend welcher körperhaften Natur abzuweisen"; denn in einer Kosmologie, wie es die Kuhns, des Lehrmeisters unseres Moralisten, ist, besteht die Körperlichkeit der Natur schliefslich doch nur in der sinnlichen Auffassungsweise des Menschengeistes. Was dann die Unterscheidung des ethischen und physischen Verhaltens Gottes zum Menschen und die Behauptung, der heilige Wille Gottes werde zwar unfehlbar erfüllt, nicht aber auf dem Wege der physischen Notwendigkeit, betrifft: so enthält diese Behauptung unverkennbar eine Polemik gegen die mifsverstandene physica praemotio der Thomisten, jene Unterscheidung aber richtet ihre Spitze gegen die den theologischen Schulen gemeinsame Auffassung der Gnade als einer Art höherer Natur und der Gnadeneinwirkung als einer physischen. Der Tübinger Moralist wandelt in diesem Punkte, auf den wir zurückzukommen haben werden, ganz und gar am Gängelbande des Dogmatikers, der die Auffassung der Gnade als qualitas physica als eine niedere, sinnliche verwirft.

Auch die übrigen, direkt in das Gebiet des Moralischen einschlagenden vermeintlichen „Antinomieen" bedürfen einer dialektischen Vermittlung nicht. Sowenig Gottheit und Menschheit im Gottmenschen Christus dialektisch vermittelt sind, ebenso wenig sind Geist und Fleisch, zeitliche und ewige Bestimmung, innerliches und äufserliches Leben, innerliche und äufserliche Moralität „dialektisch" zu vermitteln. Im Gottmenschen könnte die Vermittlung der beiden Naturen in einer höhern Einheit nur deren Vermischung herbeiführen, anstatt dafs, dem Dogma gemäfs, die menschliche Natur in der Verbindung mit der göttlichen in ihrer vollen Integrität bestünde. Die übrigen „Antinomieen" aber sind nicht dialektisch aufzuheben, sondern das Fleisch hat sich dem Geiste, wie der Geist Gott, unterzuordnen, das Äufsere dem Innern, die äufserliche Moralität der innerlichen. Die Anwendung jener dialektischen Formel auf die sittlichen Verhältnisse kann, wenn damit Ernst gemacht wird, nur

[1] A. a. O. S. 7.

zu verhängnisvollen Konsequenzen, zu unzulässigen Kompromissen zwischen Gottesdienst und Weltdienst u. s. w. führen, wie sie auf dem rein spekulativen Gebiete, z. B. in der Theosophie, zur Vermischung göttlichen und endlichen Seins führt. Inwieweit der Tübinger Moralist von dieser Strömung sich fortreifsen liefs, darüber wird uns die weitere Erörterung belehren.

Mit der Dialektik der höheren Einheiten hängt die schiefe Anwendung des Begriffs des Geheimnisses auf das Pflichtengebiet zusammen.[1] Freiheit und Unsterblichkeit sollen für uns immer Geheimnisse bleiben, wenn auch in einem anderen Sinne als die Mysterien der Offenbarung. Eben damit bleibe ein Dunkel bestehen über unserem Pflichtengebiete; das absolut Rechte und Gute zu erkennen und zu verwirklichen, sei uns in Hunderten von schweren Lebensfragen nicht vergönnt, daher die Erscheinung, dafs wir gerne eine schwere sittliche Entscheidung auf eine besondere Manifestation des göttlichen Willens ankommen lassen möchten, auf eine innere Einsprechung, ein äufseres Ereignis, das uns zum Gottesurteile werden sollte. Bezüglich der letzteren Bemerkung tritt die Verwechslung von mysterium und secretum zu Tage. Die Schwierigkeiten aber, die in der Applikation der allgemeinen sittlichen Grundsätze und Gesetze auf die Fälle des Lebens gelegen sind, haben ihren Grund nicht in angeblichen Geheimnissen, einer mysteriösen Natur des sittlichen Gebietes als solchen, wie sie zwar einem Teile desselben, dem übernatürlichen Gnadenleben zukommt, sondern in der Kompliziertheit des menschlichen Lebens mit seinen kollidierenden Interessen und Pflichten.

Wie wir sahen, knüpft Linsenmann das Bewufstsein der Willensfreiheit an den Glauben an einen persönlichen Gott; an denselben Begriff eines persönlichen Gottes und seines persönlichen Verhaltens zu den vernunftbegabten Geschöpfen, und damit zugleich an den Begriff der Freiheit knüpft derselbe Moralist den Begriff des Übernatürlichen. Man mufs diese Bestimmungen im Auge behalten, wenn man die Aussprüche Linsenmanns über das Übernatürliche richtig verstehen und würdigen will. „Der katholischen Theologie eigentümlich ist der Begriff des Übernatürlichen, vielleicht würde man richtiger sagen, die Vorstellung des Übernatürlichen, vermittelst deren man das Wesen des Mysteriums zu begreifen sucht. Indem wir von der natürlichen Ordnung der Dinge eine übernatürliche unterscheiden und unter letztere alles einreihen, was der höheren Offenbarung und

[1] A. a. O. S. 6.

dem Heilsplane angehört, fordern wir zugleich, dafs zwischen dem Übernatürlichen und dem Natürlichen Vergleichungspunkte erkannt werden. Wir wollen nicht, dafs die Gnade ganz in die Kategorie der natürlichen Ordnung herabgezogen werde; das Übernatürliche ist nicht blofs eine Steigerung der Natur; jede sinnliche Auffassung der Gnade ist der kirchlichen Lehre fremd. Aber das Übernatürliche hebt auch die Natur nicht auf, so dafs irgend ein geistig-sittliches Vermögen der Natur aufser Thätigkeit und Beruf gesetzt, irgend ein Pflichtverhältnis des natürlichen Lebens aufser Verbindlichkeit gesetzt würde."

Gegen diese Erklärungen liefse sich an und für sich nichts einwenden. Bedenkt man jedoch, dafs auch in der Kuhnschen Auffassung das Übernatürliche nicht als Steigerung der Natur erscheint, dabei aber Natur im Gegensatze zur Persönlichkeit genommen wird, also doch der traditionelle Sinn des Wortes geändert ist, in welchem das theologisch Übernatürliche als das alle geschöpfliche Kraft und allen geschöpflichen Anspruch Überragende bestimmt wird, so wird man an der Übereinstimmung der Linsenmannschen „Vorstellung" vom Übernatürlichen mit der hergebrachten Lehre mit Recht zweifeln müssen, umsomehr, da der, wie es scheint, epexegetisch gemeinte Zusatz, jede sinnliche Auffassung sei der Lehre der Kirche fremd, auf dieselbe Begriffsbestimmung des Natürlichen hinweist, die wir bei Kuhn gefunden haben, wo es das Spontane gegenüber dem Voluntären, das Sinnliche (Psychische der Gnostiker) gegenüber dem Pneumatischen bedeutet.

Jeder Zweifel über die wahre Meinung Linsenmanns mufs jedoch schwinden, wenn man beachtet, wie er, gleich Kuhn, das Ideelle dem Geistigen gleichsetzt und unter den vorgeblichen „falschen Extremen im Gebiete der katholischen Doktrin"[1] gegen eine Auffassung des Übernatürlichen polemisiert, derzufolge, „um die Realität des Übernatürlichen festzustellen, dasselbe möglichst materiell, körperhaft" vorgestellt werde, „als ob das Materielle wahrhaft real sei im Gegensatz zum Ideellen, Geistigen".[2] Dieser Ausfall erneuert in der möglichst schroffsten Weise die Vorwürfe, die von Linsenmanns Meister und Lehrer Kuhn gegen die Auffassung der Gnade als eines physischen Accidens in der Kontroverse mit Schäzler erhoben wurden. Wir werden hieraus den Schlufs zu ziehen haben, dafs auch der Moralist die Gnade und überhaupt das Übernatürliche als etwas Ideelles, Moralisches, als eine Richtung, Füllung, Habituierung der natür-

[1] Lehrb. S. 17. [2] A. a. O. S. 18.

lichen Vermögen sich denke, womit der wahre Sinn, den die Theologen mit den Ausdrücken: Übernatur, Übernatürliches verbinden, preisgegeben ist.

Mit der Polemik gegen die physische Auffassungsweise der Gnade verbindet sich eine weitere gegen krafssinnliche Vorstellungen vom Verhältnis der Gläubigen zum menschgewordenen Erlöser; man denke sich die reale Gegenwart der Menschheit des Erlösers im Sakrament recht körperlich, und ebenso die Wirksamkeit der Sakramente und Sakramentalien.[1] Da von falschen Extremen im Gebiete der katholischen Doktrin, keineswegs aber von zufälligen irrtümlichen Vorstellungen naiver Gläubigen die Rede ist, so werden wir nicht fehlgehen, wenn wir die Kritik des Tübinger Theologen auf die Annahme des heil. Thomas und seiner Schule von einem physisch-werkzeuglichen Verhältnis der hl. Menschheit Jesu Christi zu den Gliedern seines mystischen Leibes, den Gerechten und Gläubigen, und auf deren Theorie von einer physischen Wirkungsweise der Sakramente beziehen, eine Kritik, die zugleich geeignet ist, auf die vermeintliche Übereinstimmung der Kuhnschen Lehre vom Urstand mit der „thomistisch-realistischen Anthropologie“ ein helles Licht zu werfen.[2]

Der Vorwurf einer „recht körperlichen“ Vorstellung der realen Gegenwart Christi im Sakramente erinnert uns an eine Darstellung dieser Gegenwart durch Transsubstantiation in der ersten Auflage des Freiburger Kirchenlexikons, in welcher ein Anhänger der Tübinger Schule, Mattes, die Wesensverwandlung (Transsubstantiation) in einem Sinne erklärt, der darauf hinausläuft, dafs — da das Wesen (die Substanz) in allem Körperlichen ein und dasselbe sei, die „Substanz“ des Brotes nicht auf dieses gemeinsame Wesen bezogen werden dürfe, sondern im Sinne der Bestimmung, des Zweckes genommen werden müsse; die Verwandlung bezöge sich also darauf, dafs das Brot seiner natürlichen, gemeinen Bestimmung entzogen und einer höheren, geistigen, religiösen zugeführt würde.[3] Vom Standpunkt

[1] A. a. O.

[2] Dr. Linsenmann, Michael Bajus und die Grundlegung des Jansenismus. 1867. S. 127. Wir werden auf diesen Punkt zurückzukommen haben.

[3] Fb. K.-L. Bd. XI. S. 133 ff., besonders S. 162 f. „Das Vorgetragene hat uns überzeugt, dafs man sich beim Aufsuchen von Analogieen des in Frage stehenden Prozesses nicht auf die reinen Naturdinge beschränken dürfe, sondern solche Gegenstände ins Auge fassen müsse, die zwar aus Naturstoffen bestehen, das aber, was sie sind, nicht durch die Natur, sondern durch den Menschen geworden sind . . . und dafs man

der Tübinger Dialektik müfste diese „ideale“ Verwandlung dem Dogma vollständig genügen, denn Bestimmung, Zweck ist dem Princip der Identität des Idealen und Realen zufolge etwas wahrhaft Reales.

Die Konsequenzen dieser Dialektik sowie die Folgen der zum Begriffe eines moralischen Einflusses und blofsen Gebrauches der natürlichen Vermögen abgeschwächten Vorstellung vom Übernatürlichen geben sich in den übrigen gegen „falsche Extreme im Gebiete der katholischen Doktrin“ gerichteten Vorwürfen kund. In der Moral zeige sich die Verirrung einer falsch-supernaturalistischen Richtung in dreifacher Form:

1. Geringschätzung der Leiblichkeit und des leiblichen Lebens; der Körper sei demnach ein Kerker der Seele, aus dem sie so frühe als möglich befreit zu sein sich sehnt; die Stärke des Leibeslebens bedeute Schwäche des Geisteslebens; wahres Geistesleben bestehe nur, wenn der Körper geschwächt, mortifiziert wird.[1] In dieser Allgemeinheit und Unbestimmtheit ist der Vorwurf entschieden unberechtigt. Nicht alle sind zur Vollkommenheit, zur vollen Ähnlichkeit mit dem Erlöser berufen; ein gewisses Mafs von Ascese aber ist allen notwendig; denn die zum Kampfe auch im Gerechtfertigten fortdauernde Konkupiscenz macht den Körper desselben, obgleich er ein Tempel des hl. Geistes ist, vielfach zu einem Kerker für die Seele, aus dem sie mit dem Apostel erlöst zu werden wünscht — quis me liberabit a corpore mortis huius — um mit Christus zu sein. Wie er liegt, enthält der Vorwurf Linsenmanns eine Verwerfung der Ascese überhaupt und insbesondere in jenen Stadien, in welchen sie vielfach von den Heiligen geübt worden ist. Wollte der Tübinger Moralist nur gewisse Übertreibungen und Ausschreitungen treffen, so mufste er sich klarer und bestimmter ausdrücken.

2. Als ein anderes Extrem wird die „falsche Trennung von Welt und Kirche, Religion und Weltlichkeit“ hingestellt; wer seine Stellung in der Welt habe, in weltlichen Ämtern und Geschäften stehe, der sei ein Weltkind.[2] Wir wissen nicht, auf welche „Doktrin“ hier der Moralist zielt; als Weltkind gilt uns, wer der dreifachen Konkupiscenz sich hingibt, nach dem bekannten Ausspruch I. Joh. 2, 16: Omne, quod est in mundo,

---

ferner zweitens zu beachten habe, als Substanz oder Wesen solcher Dinge habe allein das zu gelten, was eben der Mensch dazu gethan, der Zweck, die Bestimmung, die Beziehungen desselben, kurz der in ihnen verwirklichte Gedanke.“

[1] A. a. O. S. 17. [2] A. a. O.

concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitae. Wer in weltlichen Geschäften steht, ist also noch kein Weltkind, ist aber Gefahren ausgesetzt, denen der Berufene durch „Weltflucht" sich entzieht, um im engeren Verkehre mit Gott sein Heil sicherer zu wirken. So wird weder die Welt entvölkert noch eine besondere Moral des Gesetzesgehorsams statuiert.

3. Ein anderes Extrem soll die Bevorzugung des beschaulichen Lebens vor dem thätigen sein. Der Tübinger Moralist scheint vergessen zu haben, dafs die bekannten Worte Christi: Maria optimam partem elegit, allgemein von dem Vorzug des beschaulichen Lebens vor dem thätigen ausgelegt wird. Ist der Mensch zur Anschauung Gottes bestimmt, so wird doch wohl schon hienieden die Beschäftigung mit den göttlichen Dingen in Betrachtung und auf höherer Stufe in mystischer Schauung jede andere an Würde übertreffen. Gab doch sogar vom philosophischen Standpunkt Aristoteles dem beschaulichen vor dem thätigen Leben den Vorzug.

Wie dem beschaulichen Leben, so wird Linsenmann auch der Jungfräulichkeit nicht vollkommen gerecht, wenn er meint, sie werde nur darum ein bonum melius genannt, um jene rigoristische Auffassung auszuschliefsen, wornach die Ehe selbst etwas Böses wäre.[2]

Die Abhängigkeit von jener Theorie, die für die Erkenntnis des Göttlichen und Sittlichen aufser und über der Vernunft (resp. dem Verstande) noch ein tiefer gründendes Mittel der Erkenntnis annimmt, tritt in den Bemerkungen Linsenmanns über das Gewissen deutlich hervor; auch in diesem Falle ist die Fühlung mit Kuhn unverkennbar; nur wird von Linsenmann die mystische Seite dieser Erkenntnis schärfer betont als die spekulative.

„Die richtigen Elemente für eine Weiterbildung der Lehre von dem Gewissen waren aber schon in der mittelalterlichen Theologie selbst enthalten, nämlich in der Seelenlehre der Mystiker. Diese Elemente lassen sich in kurzem auf folgenden Ausdruck bringen. Es ist etwas in der Seele, sagt die Mystik, was von der Sünde nicht zerstört und von allen Schwächenzuständen der Seelenvermögen nicht berührt wird, der jungfräuliche Teil der Seele, scintilla animae, das Fünklein Licht, das Gott selbst in die Seele gelegt hat, die synteresis oder die bewahrende, erhaltende Kraft, der unzerstörbare Teil

[1] S. 18. [2] S. 131.

des Seelenwesens. . . . Tiefer als die Vermögen liegt der Seelengrund, in welchem Gott wohnt, und in welchen sich der kontemplative Mensch zurückzieht, um hier Gott unmittelbar wahrzunehmen, also in anderer Weise als in der spekulativen Vernunfterkenntnis, welche ja eben ein Erkennen per speculum creaturarum ist. — In der neueren Psychologie würde etwa gesagt werden, dafs Gott sich nicht blofs in der Vernunft offenbart, sondern dafs es noch tiefer im Wesen der Seele ein verborgenes Vermögen gibt, das Gemüt oder das Herz, in welchem die Gottesnähe erfahren und empfunden wird."[1]

In dieser „Perception" Gottes soll einerseits die Quelle der Religion liegen, andererseits aber soll sich daraus die Funktion des Gewissens ergeben, „das Berührtsein von der Heiligkeit Gottes und die Empfindung unseres Pflichtenverhältnisses zu Gott".[2]

In dieser Auffassung der religiösen Erkenntnis und des Gewissens liegt einerseits eine völlige Verkennung der rationalen Natur des Menschen, dem es nicht gegeben ist, die höhere Wahrheit unmittelbar und intuitiv zu erkennen, andererseits aber eine Überspannung des natürlichen Verhältnisses, in welchem der menschliche Geist zu Gott steht, indem jene Erkenntnistheorie eine wesentliche Gottesverwandtschaft des geschöpflichen mit dem göttlichen Geiste voraussetzt und, was nach katholischer Lehre freie Gnade Gottes ist, die Teilnahme an göttlicher Natur und göttlicher Erkenntnisweise, bereits für die natürliche Ausstattung des geschaffenen Geistes in Anspruch nimmt.

Wir werden uns daher auch nicht in der Erwartung getäuscht finden, dafs Linsenmann eine andere mögliche Bestimmung des menschlichen Geistes als die zur unmittelbaren Anschauung Gottes nicht kennt und nicht anerkennt und folgerichtig mit Kuhn die Möglichkeit eines reinen Naturstandes (status naturae purae) in dem Sinne, in welchem sie von den Theologen gegen Bajus und Jansenius behauptet wird, in Abrede stellt.

Über die Bestimmung des Menschen, die mit Recht als Ausgangspunkt der Ethik bezeichnet wird,[3] lesen wir folgende Erklärungen. „Der Mensch ist zur Glückseligkeit bestimmt, das heifst nichts anderes, als er ist bestimmt, das Höchste zu erreichen, was er nach seiner ganzen Anlage werden und sein kann, die Vollhöhe des Lebens. Dafs wir diesen Zustand als Glückseligkeit bezeichnen, hat einen doppelten Grund. Fürs erste nämlich liegt es im Wesen des Menschen, dafs er sich des

[1] A. a. O. S. 89. [2] A. a. O. [3] S. 19.

glücklich erreichten Zieles bewufst ist, eine Empfindung und eine Befriedigung davon hat; fürs zweite liegt es im Wesen des Geistes, dafs der Zustand der Vollendung Bestand hat, nicht wieder vorübergeht und den Schwankungen zeitlicher Schicksale unterworfen ist.“[1]

Worin nun aber besteht diese dem Menschen „nach seiner ganzen Anlage“ erreichbare Glückseligkeit? Mit anderen Worten: Was verleiht dem Menschen, erzeugt in ihm jenen dauernden Zustand der vollen Befriedigung, der bewufsten Empfindung des Glückes, der Beseligung, scheuen wir uns nicht zu sagen: der Lust, den wir Glückseligkeit nennen? In der Beantwortung dieser Frage polemisiert der Tübinger Moralist gegen eine Reihe von Distinktionen der Theologen, die durchaus notwendig sind, um die Frage in einer der Schrift- und Kirchenlehre entsprechenden Weise zu beantworten. Wenn er gegenüber der Überspannung, die in der Forderung einer völlig selbstlosen, jede Rücksicht auf das eigene Wohl ausschliefsenden Liebe liegt, einem berechtigten Eudämonismus das Wort redet, so ist dagegen nichts zu erinnern. Indem er aber die Unterscheidung der im Anschauen Gottes liegenden, substantiellen und einer accidentellen Seligkeit[2] in die Frage hineinzieht, von welcher die Unterscheidung zwischen Gott dem höchsten Gut und der Seligkeit, als einem sekundären Gut, einer res creata, eine spätere „Abart“ sein soll, so ist diese Verquickung wesentlich verschiedener Dinge nur geeignet, Verwirrung anzurichten.

Diese letztere Unterscheidung nämlich hat mit der ersteren überhaupt nichts zu schaffen, da gerade die substantielle Seligkeit in der Anschauung Gottes selbst von den Theologen als eine res creata begriffen und von der beatitudo increata unterschieden wird.

Der Tübinger Moralist erklärt dagegen die Vorstellung der Seligkeit als einer geschöpflichen Sache für unzutreffend, da es sich hier um das Wesen der Seligkeit und nicht um theologische Meinungen über den Charakter der accidentellen Herrlichkeit des Himmels, über ungeschaffenes und geschaffenes Licht, welches die himmlische Glorie ausmachen werde, handle. Das Wesen unserer Seligkeit werde darin bestehen, dafs wir in Gott leben, dafs Gott uns sein Wesen mitteilt, dafs wir in seinem Lichte das Licht schauen, dafs, wie der Apostel sagt, nicht mehr wir leben, sondern Christus in uns lebt. „Die Seligkeit, das ist also Gott selbst.“ Diese letztere Behauptung ist indes durch

[1] A. a. O. [2] S. 21.

die citierten biblischen Aussprüche nicht begründet und enthält selbst nur eine „theologische Meinung“, und zwar eine unhaltbare. Es liegt darin eine Verwechslung der formellen Glückseligkeit mit der objektiven. Wenn auch diese Gott selbst ist, da der Menschengeist, allgemein gesprochen, in keinem geschaffenen Gute seine volle Befriedigung finden kann, so ist doch jene als ein Zustand der Vollendung, der Vollkommenheit, wie sie Linsenmann selbst erklärt, unmöglich ein ungeschaffenes Gut, unmöglich Gott selbst. Gegen diese bereits von Heinrich von Gent vertretene Auffassung der Glückseligkeit, sie bestehe in illapsu, seu in circumincessione quadam, secundum quam divina essentia veluti penetrat naturam humanam, ei intime illabitur, aut insinuat se in eam, ipsam quodammodo in se transformando: ita ut nihil aliud esse videatur quam Deus ipse,[1] wird mit Recht geltend gemacht, die Glückseligkeit bestehe vielmehr darin, dafs der Mensch Gott besitze, nicht darin, dafs er von Gott besessen werde.[2]

Das göttliche Licht, in welchem die Seligen Gott schauen (In lumine tuo videbimus lumen), kann unmöglich das ungeschaffene Licht selbst sein, da in diesem Falle nicht die Seligen Gott, sondern vielmehr Gott in den Seligen sich selbst schauen würde: eine Annahme, die mit mehr Recht den Vorwurf eines unklaren Mysticismus verdienen würde, als die der Theologen von einer physischen Teilnahme an der göttlichen Natur, wenn sie nicht geradezu als pantheistisch zu bezeichnen ist. Es ist ein Merkmal, das der falschen Mystik und dem Pantheismus gemeinsam anhaftet, dafs sich beide über wohlbegründete Unterscheidungen hinwegsetzen. In der vorliegenden Frage aber sind es gerade die Unterscheidungen der objektiven und formalen Glückseligkeit, des lumen gloriae und des an die Stelle eines Erkenntnismittels (species intellegibilis) tretenden göttlichen Wesens, das sich dem übernatürlich vervollkommneten Intellekt modo intellegibili verbindet, durch welche unklare und verworrene Vorstellungen ferngehalten werden, wenn sie auch nicht den Anspruch erheben noch erheben können, das Geheimnis der künftigen Seligkeit begreiflich zu machen.

Auch in der Annahme der Theologen von einem geschaffenen Lichte und ungeschaffenen Erkenntnismittel kommen die von Linsenmann angeführten biblischen Aussprüche zu ihrem Rechte; denn das Licht, in welchem die Seligen Gott schauen, wird als

[1] Guérinois, Clypeus Philos. Thom. Eth. qu. III. art. 2.
[2] Ibid. § 1.

eine derartige Teilnahme am göttlichen Lichte bestimmt, daſs der geschaffene Intellekt befähigt wird, das Wesen Gottes nicht wie in einem Spiegel oder durch das Medium der Geschöpfe zu erkennen, sondern unmittelbar, so wie es in sich selbst ist, zu schauen. Da nun dies nur möglich ist durch unmittelbare (intellegible) Verbindung des göttlichen Wesens mit dem Intellekte, so kann man wohl sagen, die objektive Glückseligkeit sei in einem emphatischen Sinne Gott selbst, keineswegs aber die formelle, die als Thätigkeit des wenn auch übernatürlich vervollkommneten Intellekts offenbar nicht Gott selbst sein kann.

Die Unterscheidungen der Theologen lassen auch den Eudämonismus der christlichen Auffassung des menschlichen Endziels im rechten Lichte erscheinen, ein Eudämonismus, der sich wesentlich vom Hedonismus, dem Streben nach Lust, sei es in gröberer oder feinerer Form, unterscheidet. Die thatsächliche Bestimmung des menschlichen Geistes ist jene durch natürliche Kraft nicht erreichbare, mit Hilfe der göttlichen Gnade allein realisierbare Vollkommenheit desselben, die er durch den unmittelbaren intellektuellen Besitz Gottes erlangt. Das Glück, die Befriedigung, die höchste geistige Lust, die dieser Besitz gewährt, macht keineswegs das Wesen der zu erstrebenden Glückseligkeit aus, sondern erscheint als eine Folge, gleichsam als ein Wohlgeschmack, der von der vollkommensten, durch göttliche Güte ermöglichten Thätigkeit unzertrennbar ist, wie schon Aristoteles die (berechtigte) Lust als einen solchen Wohlgeschmack der ungehinderten, naturgemäſsen Thätigkeit erklärte. Gewährt doch schon hienieden die Kontemplation den reinsten und vollkommensten Genuſs. Besteht aber die Glückseligkeit wesentlich in dem Besitze Gottes, so wird sie mit Recht mit dem hl. Thomas und seiner Schule wesentlich und wurzelhaft, d. h. in erster Linie in die Thätigkeit des durch das lumen gloriae übernatürlich gehobenen Intellekts, nicht aber in die Liebe gesetzt werden, da der Besitz Gottes wesentlich durch die intellektuelle Aufnahme Gottes in der unmittelbaren Anschauung sich vollzieht, während die Liebe ihrem Wesen nach dieselbe ist, mag sie zur Voraussetzung die Vorstellung, den Glauben oder die Anschauung, den wirklichen unmittelbaren Besitz des höchsten Gutes haben. Sagt doch der Apostel, offenbar von demselben Gedanken geleitet, die Liebe bleibe, während Glaube in Schauen, Hoffnung in Besitz sich verwandle. Die logische Reihenfolge in dem Vollbegriffe der übernatürlichen Glückseligkeit ist demnach folgende. In erster Linie und als ihr eigentliches Wesen erscheint die Anschauung Gottes als

intellektueller, durch unmittelbare intellegible Verbindung mit dem göttlichen Wesen effektuierter Besitz Gottes; diesem Besitz entspricht in zweiter Linie die davon unzertrennliche Liebe, von der den seligen Geist kein geschaffenes Gut mehr abzuziehen vermag; erst in dritter Linie steht das Gefühl und Bewufstsein unaussprechlicher Befriedigung und reiner geistiger Lust im Genusse des höchsten Gutes als Folge seines unverlierbaren Besitzes und der dadurch erlangten Vollkommenheit und vollkommensten Thätigkeit.

Die Funktion des lumen gloriae aber besteht darin, dafs sie den geschaffenen Geist für jene intellegible Verbindung mit dem göttlichen Wesen, für die unmittelbare Anschauung empfänglich macht, während das natürliche Licht desselben nur fähig ist, eine Erkenntnis Gottes aus den Geschöpfen zu gewinnen — in aenigmate sicut in speculo: eine Erkenntnis, die nie Wesenserkenntnis werden kann, da kein Geschöpf, kein Mittel, was Gott an sich ist, seinem Wesen nach, auszudrücken vermag.

Indem der Tübinger Moralist ohne ein solches übernatürliches Licht das Wesen Gottes dem geschaffenen Geiste (modo intellegibili) sich verbinden läfst, verkennt er den übernatürlichen Charakter der thatsächlichen Bestimmung desselben und erneuert jene pseudomystische Ansicht, die bereits kirchlich censuriert wurde in dem Satze: quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque omnino non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et ipso beate fruendum.[1]

Wir werden diese Auffassung begreiflich finden, wenn wir uns an die Sympathieen erinnern, die Linsenmann der „mystischen Seelenlehre“ in der Theorie des Gewissens entgegenbringt. Es ist das „Fünklein Licht, das Gott selbst in die Seele gelegt hat“ (S. 89), der alle Kräfte überragende Seelengrund des Meisters Eckhart, kurz jene wesentliche Gottesgemeinschaft, in deren Annahme die falsche, neuplatonisch gefärbte Mystik die übernatürliche Bestimmung des kreatürlichen Geistes anticipiert.[2] Nach Eckhart „liegt die Gottähnlichkeit der Seele nicht in ihren Kräften, sondern in ihrem Grunde. In dem Seelengrunde ist Gott unmittelbar. In diesem Punkte geht Eckhart über die Scholastik hinweg. Thomas hatte die Vernunft, Duns Scotus

[1] Vgl. Scheben, Dogmatik I. S. 563.

[2] „Etliche heizen disen funken einen haven der sêle. Etliche heizen in die worbele (Achse) der sêle. Etliche heizen in ein gotechen in der sêle. Etliche heizen in ein antlitze der sêle“ u. s. w. Hermann v. Fritzlar bei Pfeiffer, Deutsche Mystiker I. S. 32.

den Willen als die höchste Seelenkraft und die Spitze der Seele bezeichnet. Eckhart faſst diese beiden Kräfte als Funktionen des Seelengrundes, des Gottesbildes, welches der Komplex aller geistigen Kräfte im Menschen ist, aus dem diese dann wirken. Er bezeichnet es mit den Namen Gemüt, Fünklein, Synteresis, Wesen der Seele."

So Bach (Meister Eckhart, der Vater der deutschen Spekulation, S. 83), der Bewunderer Eckharts, der indes mit der Behauptung, daſs Eckhart über Thomas „hinwegging", es richtiger traf als Kuhn, welch letzterer, wesentlich mit Eckhart übereinstimmend, meinte, mit seiner Annahme, die Gnade dringe in das Wesen der Seele, d. h. nach seiner Erklärung in das Gefühl, das Gemüt, den Indifferenzpunkt von Intellekt und Willen, sich mit dem hl. Thomas in Übereinstimmung zu befinden.[1]

Meister Eckhart schreibt der Natur zu, was die Theologen mit dem hl. Thomas als ein naturae superadditum erklären. Im Geiste, im Wesen der Seele vollzieht sich die Verbindung mit Gott ohne Mittel. „In dem grunde dâ ist daz mitel swîgen, hie ist alleine ruowe und ein wonunge zuo dirre gebürte unde zuo disem werke, daz got der vater aldâ sprichet sîn wort, wan diz ist von nâture nihtes enpfenclich denne alleine des götlichen wesens ân allez mitel." (Pfeiffer a. a. O. II. S. 4 f.) In der menschlichen Seele ist nämlich ein Doppeltes zu unterscheiden, ein Ungeschaffenes und ein Geschaffenes. Das Ungeschaffene ist der Geist oder Grund der Seele, das Bild Gottes; das Geschaffene dagegen sind die Kräfte der Seele, durch welche sie nach auſsen hin erkennend und wollend thätig ist.[2] „Im Geiste (dem Seelengrunde) schaut die Seele Gott unmittelbar, wie er ist, sie schaut das reine Wesen, wie es in sich selbst ist, nicht wie es geteilt ist in den Kreaturen. Und in dieser mystischen Kontemplation fallen dann das Erkennen Gottes und das Erkennen der Seele in eins zusammen. ‚Was gesehen wird, sagt Eckhart, mit dem Auge, damit ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht. Mein Auge und Gottes Auge ist ein Auge und ein Gesicht, und ein Erkennen und eine Liebe'."[3]

Die Aufgabe des menschlichen Lebens kann demnach nur darin bestehen, das bereits im Wesen angelegte Gottesbild, den Gott in uns aus der Verdunklung durch die Sünde und der

[1] Vgl. unsere Schrift: Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der Gnade, S. 137 f.
[2] Stöckl, Gesch. d. Ph. d. M.-A. II. S. 1107.
[3] A. a. O. S. 1108.

Überwucherung durch die Sinnlichkeit zu befreien und zur vollen Ausgestaltung zu bringen. Von der Möglichkeit eines reinen Naturstandes im Sinne der Theologen, in welchem der menschliche Geist seine Bestimmung in einer aus den Geschöpfen zu gewinnenden Erkenntnis Gottes hätte finden können, kann auf diesem Standpunkte keine Rede sein. Wir sehen denn auch, dafs Linsenmann in der Polemik gegen die Möglichkeit eines status naturae purae, wie dieselbe gegen Bajus von Thomisten und Molinisten gleichmäfsig verteidigt wurde, auf die Seite seines Lehrers Kuhn tritt. Ja, die Aufstellung einer solchen Möglichkeit wird für die Irrtümer des Bajus verantwortlich gemacht.

„Wenn sich für die Irrtümer des Bajus — so äufsert sich der Tübinger Moralist[1] — ein Anlafs in der Darstellung seiner Zeit finden läfst, so liegt er ganz gewifs in der Vorstellung, welche sich die spätere Scholastik von dem reinen Naturstand macht.“ „Die mangelhafte Darstellung des Natürlichen, der natura pura, in der damaligen Theologie brachte Bajus und Jansenius zu ihrer Theorie des Übernatürlichen; sie dachten konsequenter als ihre Gegner, waren aber zu wenig geschickt, die Mifsgriffe der späteren Scholastik durch den Rückschritt auf die thomistisch-realistische Anthropologie zu verbessern.“[2]

Um die zuletzt angeführten Worte zu verstehen, müssen wir einen Blick auf die Wandlungen der Kuhnschen Lehre vom Übernatürlichen und von der Gnade werfen. Ursprünglich das Übernatürliche — völlig abweichend vom theologischen Sprachgebrauch — im Sinne vom Persönlichen, Moralischen nehmend, sowie die Gnade als Princip des guten Willens überhaupt fassend, und somit die Möglichkeit eines guten Vermögensgebrauches ohne die Gnade, damit aber auch diejenige eines reinen Naturstandes leugnend, unterschied der Tübinger Dogmatiker, von seinen Gegnern gedrängt, in einer weiteren Entwicklungsphase seiner Theologie zwischen einem zweifachen guten Vermögensgebrauch, einem natürlichen und übernatürlichen, so dafs das Wort „übernatürlich“ nunmehr einen doppelten Sinn, einen weiteren und engeren, erhielt. Der natürlich gute Gebrauch habe zur Voraussetzung und zum Princip die natürliche Neigung zum Guten, die den Willen zur Herrschaft über die Sinnlichkeit befähige, und ohne welche er ein Spielball der sinnlichen und selbstsüchtigen Triebe sein würde. Dasselbe sei auch die Lehre des hl. Thomas, der im Gegensatz zu den

[1] M. Bajus und die Grundlegung des Jansenismus. Tübingen 1867. S. 129.

[2] A. a. O. S. 127.

späteren Theologen, die sich den möglichen Naturstand als einen mit der zügellosen Konkupiscenz behafteten denken, eine angeborene natürliche Neigung zum Guten als notwendige Ausstattung des Menschengeistes, wie er allein aus der Hand Gottes hervorgehen konnte, angenommen habe, eine Ausstattung, ohne die der Mensch nicht als wahrhaft vernünftig, als aktuales Geistwesen gedacht werden könnte.[1] Da diese Neigung als eine natürliche zwar unterdrückt, jedoch nicht völlig ausgerottet werden kann, gelangt Kuhn bezüglich des Zustandes der gefallenen Natur im schroffen Gegensatz zu seiner früheren Lehre, derzufolge der Wille in diesem Zustande ohne Hilfe der Gnade nur zu sündigen vermag, zu der Annahme der Möglichkeit einer natürlichen moralischen Disposition für die Gnade.

Der Tübinger Dogmatiker spielt sonach den hl. Thomas gegen die Thomisten und überhaupt gegen die nachtridentinischen Theologen aus, und sein gelehriger Schüler, der Moralist der Tübinger Schule, spricht ihm dies ohne nähere Prüfung gläubig nach.

Wie verhält es sich aber in Wirklichkeit mit der vermeintlichen Übereinstimmung Kuhns mit dem hl. Thomas und dem behaupteten Gegensatz zwischen Thomas und den Gegnern des Bajus und Jansenius? Die Wahrheit ist, dafs weder dieser Gegensatz noch jene Übereinstimmung besteht.[2] Abgesehen davon, dafs sich der englische Lehrer entschieden gegen die Annahme einer natürlichen moralischen Disposition für die Gnade verwahrt, so ist die von ihm gelehrte natürliche Neigung zum Guten etwas ganz anderes als jene natürliche, dem Menschen in einem möglichen Naturstande der Lehre Kuhns zufolge geschuldete „Obmacht des Geistes über das Fleisch". Schon die anthropologischen Voraussetzungen sind wesentlich verschiedene. Dies gilt vor allem von dem beiderseitigen Freiheitsbegriff. Nach Kuhn vermag sich der Wille nur auf Grund und in der Richtung der vorwiegenden Willensstimmung und Willensneigung zu bethätigen, mit anderen Worten: Kuhn identifiziert das Freie mit dem Willigen, das Liberum mit dem Voluntarium und verlangt eine positive Habituierung des Willens in der Richtung auf das Gute, um sich als ein wahrhaft vernünftiger, nicht blofs spontan, sondern bewufst und seiner selbst mächtig (voluntarie) bethätigen zu können, während der englische Lehrer dem Willensvermögen als solchem die Fähigkeit, das Gute zu wollen,

[1] Siehe unsere oben citierte Schrift: Die Lehre des hl. Thomas. S. 11 ff.

[2] Den Nachweis findet man a. a. O. S. 3—97.

zuschreibt, allerdings in seiner Bethätigung abhängig von der vorausgehenden göttlichen Bewegung, die indes eine Vorausbewegung zur Selbstbestimmung ist. Dagegen ist es nach Kuhn die Natur des Willens, für das Gute wie für das Böse, das Vernunftgut wie das Sinnengut bestimmbar zu sein. Der Freiheitsbegriff Kuhns stimmt im wesentlichen mit dem des Bajus und Jansenius überein, welche beide den Willen als den passiven Schauplatz betrachten, in welchem Gutes und Böses (nach Jansenius die delectatio coelestis und terrestris) um die Herrschaft, das Übergewicht streiten, wie denn auch nach Jansenius der Wille der Wage gleicht, indem sein ursprüngliches Gleichgewicht durch die Sünde gestört und in das Übergewicht des sündigen, sinnlichen Strebens im gefallenen Zustande verkehrt worden ist.

Ebenso nahm auch Kuhn im früheren Stadium seiner Lehre an, dafs im Zustande der gefallenen Natur infolge der überwiegenden sündhaften Neigung der Mensch ohne Gnade nur sündigen könne. Was hat nun aber der Tübinger Dogmatiker durch jene Wandlung in der Annahme der Möglichkeit eines reinen Naturstandes mit überwiegender natürlicher Neigung zum Guten erreicht? Nichts anderes als den Verlust der nicht mit Unrecht gerühmten inneren Konsequenz seines theologischen Systems (wie bereits von Schäzler hervorgehoben wurde). Die tiefe Kluft aber, die Kuhns Lehre von dem Supernaturalismus der Theologen trennt, wurde in keiner Weise durch die spätere Unterscheidung eines doppelten, natürlichen und übernatürlichen guten Vermögensgebrauches überbrückt; denn der übernatürlich gute Vernunftgebrauch erweist sich für die nähere Betrachtung doch nur als eine Steigerung jener „Obmacht" des Geistes über das Fleisch, in welcher auch der natürlich gute Gebrauch der Vermögen des menschlichen Geistes bestehen soll. In beiden Stadien der Kuhnschen Lehre wirkt die Gnade nur moralisch und besteht ihre Leistung darin, die angeblich schon in der Natur grundgelegte wesentliche Gottverwandtschaft zu aktualer Entfaltung zu bringen: eine Auffassung, die zunächst die Menschennatur über Gebühr erhebt, um sie dann allerdings um so tiefer zu erniedrigen, da sie ihr die Möglichkeit abspricht, über ihre Natur hinaus durch Teilnahme an der göttlichen Natur vervollkommnet zu werden: eine Erniedrigung, in welche, wie wir in der Abhandlung über die Kuhnsche Gotteslehre zeigten, die göttliche Natur selbst durch die Annahme einer passiven, bestimmbaren Potenz in Gott als Grundlage der Schöpfung herabgezogen wird.

Da Linsenmann bezüglich der Auffassung der Willensfreiheit als Wahlfreiheit sich ausdrücklich auf die Darstellung Kuhns beruft (Lehrb. der Moraltheol. S. 60), so erscheint es als überflüssig, auf die eigenen Äufserungen des Moralisten näher einzugehen. Wie wenig befriedigend dieselben sind, wie sehr sie dem Geiste Kuhns entsprechen, zeigt die Behauptung: alle Akte des Geistes seien ethische Akte; schon der Gedanke, der Wunsch, die Begierde seien ethischer Art (a. a. O. S. 50).

Den wahren Wert der Konzession an die „thomistisch-realistische Anthropologie" seitens unseres Moralisten dürfte uns folgendes Urteil über die Seelenlehre des hl. Thomas kennen lehren. „Die Lehre des Thomas von Aquin (über das Gewissen) hängt zusammen mit seiner verhältnismäfsig wenig entwickelten Seelenlehre[1] und mit seiner Auffassung von der Vernunft als dem hegemonischen Princip des Menschenwesens; aber nach dieser Auffassung würde Gewissenhaftigkeit und Klugheit identisch sein, und das böse Gewissen wäre nichts anderes als die Einsicht in die Thorheit einer begangenen Handlung" (S. 87). Hegemonisches Princip ist nach dem hl. Thomas die Vernunft, sofern sie dem Willen vorleuchtet, ihm das zu erstrebende Ziel vorhält, ohne welches er im Finstern tasten würde. In anderer Weise ist der Wille hegemonisch; denn von ihm als bewegendem Princip hängt der gute oder böse Gebrauch der Vermögen, auch der Vernunft ab. Das böse Gewissen aber ist das vorwurfsvolle Bewufstsein der eigenen wahlfreien That, die im thomistischen Systeme vollkommen gewahrt ist, keineswegs aber in jenem, in welchem der Willensakt schon als solcher frei und jede Regung des Willens bereits „ethisch" ist.

Der Charakter der Kuhnschen Spekulation ist die versuchte Versöhnung des Dogmas mit dem modernen Zeitgeiste. Die ihr entsprechende Moral wird demgemäfs die Signatur der Versöhnung des göttlichen mit dem Geiste der Welt tragen. Der Tübinger Moralist glaubt sie in den Schriften des hl. Franz von Sales vollzogen. Mit welchem Rechte, mag der Leser beurteilen. Jene Heilige, die über den Leib ihres Sohnes hinweg die Welt verliefs, dürfte ein beredter Protest dagegen sein. „Selbst das ‚goldene' Büchlein von der Nachfolge Christi läfst das Mifsverständnis zu, als wäre es schön und gut, der Welt zu entsagen und ein innerliches Leben zu führen, aber eben nur, wenn man im stillen Frieden des Klosters sich allein angehören könne.

[1] Von uns unterstrichen. Gerade die Psychologie des englischen Lehrers erscheint Kennern als ein unerreichtes Meisterwerk, womit sich die der Tübinger Schule in keiner Weise vergleichen darf.

Ja, der Verfasser der Nachfolge ist selbst nicht ganz frei von mönchischer (sic!) Auffassung des Lebens in seinen anmutigen Schilderungen des inneren Lebens . . . Es ist vielleicht das gröfste unter den Verdiensten des hl. Franz von Sales, die falsche Trennung von Weltmoral und Klostermoral überwunden zu haben. Seine Schriften, wie namentlich die ‚Philothea', gehören zu den weltgeschichtlichen Thaten; er hat in seiner Art einen Akt der Versöhnung zwischen Welt und Kirche zu stande gebracht und die christliche Moral aus der sublimen Höhe der Klostermystik herab in das christliche Haus eingebürgert." (Lehrb. der Moral S. 28.)



DE DIVERSIS PERFECTIONIS GRADIBUS IN PHYSICA PRAEMOTIONE.

Scripsit

P. NORBERTUS DEL PRADO, Ord. Praed.

I.

1. Sensus quaestionis declaratur a Divo Thoma, de Potent. qu. 1. a. 2., his verbis: „Intensio autem in operatione divina non est attendenda secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, cum operatio sit divina essentia; sed attendenda est secundum quod attingit effectum; sic enim a Deo moventur quaedam efficacius, quaedam minus efficaciter."

2. Ut ergo diversi huius efficaciae gradus perspiciantur, opus erit aliquid praelibare de ipsis actibus, qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut a voluntate eliciti. — Cum autem voluntas moveatur in finem et in ea, quae sunt ad finem, distinguere oportet **actus**, quibus voluntas movetur in finem, et **actus**, quibus voluntas movetur in ea, quae sunt ad finem. — Actus vero voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet *velle*, *intendere et frui*. Actus denique voluntatis in ea, quae sunt ad finem, ad tres quoque reducuntur: *eligere*, *consentire et uti*. — 1. 2. qu. 8. et qu. 13.

3. **Velle** nominat simplicem actum voluntatis, sicut **intelligere** nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiae est in id, quod est secundum se obiectum potentiae. — Cum ergo potentia voluntatis non sit nisi boni, **velle**, proprie

loquendo, est in **id**, quod est propter se bonum et volitum. — Cum denique id, quod est propter se bonum et volitum, habeat rationem finis, **velle** proprie est ipsius finis.

Intendere nominat etiam actum voluntatis, praesupposita tamen ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem. Importat quidem motum voluntatis in finem, non simpliciter ut **velle**, sed secundum quod finis acquiritur per ea, quae sunt ad finem.

Frui nominat quoque motum voluntatis in finem, sicut **intendere**; attamen differt ab intentione, quoniam fruitio importat quietem, quae est in fine, ac consequenter exprimit motum voluntatis in finem, in quantum iam habetur finis ipse. — Si habetur dumtaxat in **intentione**, fruitio est imperfecta; si vero habetur iam in **re**, est perfecta. — Si finis, qui habetur vel realiter vel in intentione tantum, sit ultimus, fruitio est **propria**; si autem non est ultimus, fruitio est impropria.

4. **Eligere** importat in sua quidditate aliquid pertinens ad rationem et aliquid pertinens ad voluntatem; quamobrem Philosophus dixit, quod electio est *vel appetitivus intellectus vel appetitus intellectivus*. — Electio tamen substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis; perficitur enim in motu quodam animae ad bonum, quod eligitur. — Electio est semper eorum, quae sunt ad finem. Unde finis, in quantum huiusmodi, non cadit sub electione.

Consentire similiter non est nisi de his, quae sunt ad finem. Actus appetitivae virtutis importat quamdam coniunctionem ad **id**, cui consentitur. — Praecedit electionem, quae addit supra consensum quamdam relationem respectu eius, cui aliquid praeligitur; et ideo post consensum adhuc remanet electio. — Sed si inveniatur **unum** solum ducens ad finem, quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum; ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum, electio autem secundum quod praefertur his, quae non placent.

Uti proprie est actus voluntatis; et semper est eius, quod est ad finem; et si referantur ad idem, usus sequitur electionem et electio praecedit usum.

5. Pro pleniori horum omnium motuum voluntatis notitia non abs re erit illos examinare per comparationem 1. ad intellectum, 2. ad ipsam potentiam voluntatis, 3. ad obiectum, quod est **bonum**.

Quoad primum regula generalis est, quae nullam patitur exceptionem, quod ad omnem motum voluntatis praecedat semper, saltem prioritate naturae et causalitatis, motus ipsius intellectus; etenim nihil volitum, quin praecognitum, ac ignoti nulla cupido.

Voluntas namque est appetitus rationalis; et ut Divus Thomas expresse ait: „*Ubi non est aliquis rationis motus, per consequens nec voluntatis.*" (1. 2. qu. 10. a. 3.) Unde si intellectus non movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum, nullus aderit voluntatis motus.

Iam vero intellectus praesentat voluntati obiectum suum, quod est bonum, dupliciter: uno modo apprehendendo aliquid in ratione boni ut simpliciter bonum, ut propter se bonum; ac consequenter simpliciter ac propter se volendum. Et istiusmodi actus, qui est apprehendere aliquod obiectum ut simpliciter bonum, praecedit tres actus voluntatis, qui sunt **velle, intendere et frui.** — Alio modo, apprehendendo aliquid in ratione boni, non ut propter se bonum, sed ut bonum in ordine ad aliud; ideoque ut volendum ratione alterius. Et huiusmodi actus est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis; ac haec inquisitio consilium vocatur, quod praecedit **electionem, consensum** et **usum.**

6. Per comparationem autem ad ipsam potentiam voluntatis, tres actus **velle, intendere** et **frui** constituunt unam speciem actuum diversam ab illa, quam constituunt tres alii, qui sunt **eligere, consentire** et **uti.** — Manifestum est enim, quod unus et idem motus voluntatis est, quo fertur in finem secundum quod est ratio volendi ea, quae sunt ad finem, et in ipsa, quae sunt ad finem. Sed alius actus est, quo fertur in ipsum finem absolute, et quandoque praecedit tempore. — Velle itaque, intendere et frui, atque eligere, consentire et uti sunt duae species actuum voluntatis: quae tamen non diversificant potentiam volendi propter communem rationem obiecti, quod est bonum. (1. 2. qu. 8. a. 3. et 3. Part. qu. 18. a. 3; et de Verit. qu. 22. a. 13 ad 12.)

Velle, intendere et frui sunt motus voluntatis, secundum quod voluntas est **natura**; eligere vero, consentire et uti sunt motus voluntatis, secundum quod voluntas est **ratio.** (1. P. qu. 83. a. 4. et 3. P. qu. 18. a. 4.)

Eligere, consentire et uti sunt semper actus liberae voluntatis; velle, intendere et frui possunt esse et sunt etiam actus liberae voluntatis, quamvis exerceantur ad instar motuum naturalium; etenim id, quod est in una operatione ut **finis,** potest ordinari et ordinatur in altera operatione ad aliquid aliud ut ad finem: idcirco hoc modo omnia cadunt aut cadere possunt sub electione praeter **unum,** quod est absolute ultimus finis; respectu cuius velle, intendere et frui sunt absolute actus naturales ac necessarii voluntatis; necessarii, inquam, saltem quoad specificationem. (1. 2. qu. 13. a. 3. et qu. 9. a. 4.)

Denique, cum voluntas duplicem habitudinem habeat ad volitum, unam quidem in ordine intentionis, alteram vero in ordine executionis; unam enim in volente per proportionem ad rem desideratam, et alteram in re, qua volens tendit per executionem ad consequendam rem volitam; ideo omnes actus, qui praecedunt electionem, pertinent ad primam habitudinem voluntatis; quoniam in electione completur proportio voluntatis, ut complete velit id, quod est ad finem. — Atque in actu, qui dicitur **usus**, fit transitus ab ordine intentionis ad ordinem executionis, et incipit secunda habitudo voluntatis, cuius proportio completur per hoc, quod ipsum finem habeat realiter; quod est perfecte habere ipsum atque in ipso per fruitionem propriam et perfectam quiescere. (1. 2. qu. 16. a. 4.)

7. Per comparationem tandem ad obiectum, quod est **bonum,** et a quo specificantur actus voluntatis, velle, intendere et frui respiciunt bonum delectabile; et eligere, consentire et uti tendunt immediate in bonum utile. — De ratione boni est **esse appetibile** terminans motum appetitus; si enim terminat secundum quid, ut medium, per quod tenditur in aliud, vocatur **bonum utile**; si autem terminat motum appetitus totaliter ita, ut quiescat in re desiderata, vocatur **bonum delectabile.** — Exinde oritur determinatio seu specificatio actuum voluntatis, quae se habet ex parte obiecti; et quantum ad hoc voluntas se habet passive et dependet ab intellectu, a quo movetur isto modo motionis. Unde principium formale specificans in **ordine physico** omnes motus seu actus voluntatis est obiectum praesentatum ei ab intellectu sub ratione boni delectabilis et sub ratione boni utilis. — Quod bonum volitum sit desiderabile propter se, tamquam terminus simpliciter, velut finis appetitivus motus; vel econtra sit desiderabile propter aliud, tamquam terminus secundum quid, velut medium in motu appetitus: hoc pendet ab obiecto diversimodo apprehenso; hoc derivatur ab intellectu prout *praesentat* voluntati obiectum suum. Ex qua diversa obiecti praesentatione consurgit diversa species actuum voluntatis, nempe velle, intendere et frui; et eligere, consentire et uti. (1. P. qu. 5. a. 6. et qu. 82. a. 4. et 1. 2. qu. 9. a. 1.)

8. Ac supra hanc specificationem motuum voluntatis **in ordine physico,** supervenit alia specificatio **in ordine morali** etiam dependens ab obiecto, etiam causata formaliter ab intellectu; at iuxta hanc determinationem actus voluntatis distinguuntur in duas quoque species, videlicet *actus boni* et *actus mali;* ita ut aliae duae species in ordine entitativo vel physico se habeant in isto novo ordine superveniente tamquam materia vel subiectum; et

sic possunt esse similiter boni aut similiter mali: velle, intendere, frui, eligere, consentire et uti; quoniam omnes isti motus constituunt unum solum actum humanum. — Huiusmodi autem specificatio pendet ex obiecto praesentato voluntati per rationem, non ut obiectum habet rationem boni delectabilis vel utilis, sed in quantum obiectum *cadit sub ordine rationis,* quae est principium humanorum actuum et regula voluntatis humanae; ex qua regula regulata per Legem aeternam, quae est ipsa Ratio Divina, mensuratur bonitas, quae pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actibus voluntatis, sive actus denominetur simplex volitio aut intentio aut fruitio aut electio aut consensus aut usus aut opus externum in ordine executionis. — Haec conformitas sive adaequatio voluntatis in agendo ad rectam rationem, et mediante rectitudine rationis humanae ad Rationem aeternam, quae est Deus, constituit essentialiter rationem **boni honesti,** quae se extendit et ad bonum delectabile et ad bonum utile, ad volitum propter se et ad volitum propter aliud; et ex qua sequitur ratio laudabilis et ratio meriti, et ex cuius privatione procedit ratio culpabilis et demeriti. — Rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum, qui est Deus. (1. 2. qu. 4. a. 4. et qu. 19. a. 4.) — Omnia bona honesta habent quoque rationem boni delectabilis et rationem boni utilis praeter Summum Bonum, quod cum sit per essentiam honestum, est totaliter delectabile et in semetipso continet totam prorsus rationem, unde desideretur, et in quo omne desiderium complete quiescit. — Unde S. Augustinus lib. 1. confess. c. 1: „*Magnus es, Domine, et laudabilis valde . . . Tu excitas, ut laudare te delectet; quia fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*“

9. Postremo notandum, quod „*movere seipsum*“ potest significare: 1) activitatem intrinsecam rerum ad exercendas actiones immanentes, quibus viventia, dum agunt, per seipsa perficiuntur; atque in hoc sensu docet Divus Thomas 1. P. qu. 18. a. 3: „*Inveniuntur igitur quaedam, quae movent seipsa . . . Et huiusmodi sunt plantae.*“

2) Activitatem intrinsecam, qua viventia ita moventur a principio intrinseco, quod habent in seipsis, ut non solum agant, sed etiam agant cum aliqua notitia finis sive perfecta sive imperfecta; et in hac acceptione Divus Thomas asserit, quod animalia, quibus competit voluntarium secundum rationem imperfectam, „*dicuntur movere seipsa*“. (1. 2. qu. 6. a. 1. et 2.)

3) Activitatem intrinsecam, qua sola rationalis creatura, cui voluntarium secundum rationem perfectam competit, potest deliberans

de fine, cuius cognitionem perfectam habet, et de his, quae sunt ad finem, movere seipsam in finem vel non movere. — Ac in hac profundiori significatione Divus Thomas 1. 2. qu. 1. a. 2. concludit: „*Et ideo proprium est naturae rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens vel ducens ad finem; naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta; sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia; sive in finem non apprehensum, sicut ea, quae omnino cognitione carent.*“

4) Activitatem intrinsecam, qua sola creatura intellectualis, angelus vel homo, determinat se ad volendum hoc vel illud, vel etiam ad volendum vel non volendum hoc; nam ex hoc, quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Homo autem est dominus sui actus ex hoc, quod habet deliberationem de suis actibus. — Atque in hoc sensu magis proprio ac stricto nulla creatura rationalis, quantumvis perfectissima, potest se movere absolute quantum ad omnia. — In hoc sensu Divus Thomas 1. P. qu. 18. a. 3. ait: „*Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praestituta a natura; sicut sunt prima principia, circa quae non potest aliter se habere; et ultimus finis, quem non potest non velle.*“

10. In hac posteriori ac plus circumscripta significatione accipere oportet *movere se*, quotiescumque affirmabitur vel negabitur de humana voluntate. Etenim humana voluntas sive moveat seipsam, sive tantum a Deo moveatur ad operandum, semper aliquid agit, semper activitatem suam propriam exercet, eo ipso, quod elicit operationem, qua virtus intrinseca agendi evolvitur et augetur. — Unde **movere se** in hoc postremo sensu, non modo exprimit virtutem agendi, qua voluntas est naturaliter praedita; et actionem immanentem, qua voluntas, dum agit, perficitur; sed praeterea praesupponit cognitionem perfectam finis, propter quem voluntas agit, et in quem agendo tendit: non modo significat **facultatem** voluntatis et rationis, qua homo est dominus suorum actuum, et qua creatura rationalis est causa sui in operando; sed etiam importat hoc, quod homo reducat se de potentia in actum, quatenus per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud. — Hoc sensu Divus Thomas docet 1. P. qu. 2. a. 3.: „*Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum.*“ — Et 1. 2. qu. 9. a. 1.: „*Oportet enim quod id, quod est potentia, reducatur in actum per aliquid, quod est in actu; et hoc est movere.*“ — Et a. 3.: „*Manifestum est, quod intellectus per hoc, quod cognoscit principium, reducit se de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum; et*

hoc modo movet seipsum; et similiter voluntas per hoc, quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem." — Et a. 6. ad 3: „*Homo per rationem determinat seipsum ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.*" — Itaque **voluntatem movere se** significat, quod voluntas non modo vult, verum etiam quod seipsam applicat ad volendum.[1]

II.

11. Conclusio prima: *Eo modo, quo movetur quantum ad exercitium actus, id est tamquam a causa efficiente actum, voluntas non movetur nisi a solo Deo sicut ab Exteriori Principio.*

Ratio prima. — Quoniam haec est differentia inter motionem voluntatis per modum causae finalis et motionem per modum causae efficientis, quod licet utroque modo sit proprium Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo *interius eam inclinando.* — Nam movere voluntatem, interius eam inclinando, est movere physice potentiam voluntatis et immutare ipsius actum in aliud. — Quod est proprium Dei solius. — 1. P. qu. 105. a. 4. et de Verit. qu. 22. a. 8.

12. Ratio secunda. — Movere voluntatem efficienter quantum ad exercitium actus nihil aliud est nisi motum voluntarium efficere intra potentiam ipsius voluntatis et ipsa voluntate mediante; nam motus vel actus voluntatis est ab intrinseco et procedens ab ipsa potentia volendi. Sed huiusmodi motus ab intrinseco voluntatis procedens, impossibile est quod efficiatur ab aliquo principio extrinseco, nisi sit ipsa causa voluntatis. — Ergo solus Deus, qui causavit naturam voluntatis, potest efficienter causare motum ipsi voluntati connaturalem.

13. Ratio tertia. — Cum voluntas, ut **potentia,** habeat ordinem ad universale bonum, voluntas ut **actus** exprimit hunc

[1] Quod quidem eximie declarat Caietanus in 1. 2. qu. 9. a. 4., dum scribit: „Scito, quod aliud est loqui de volitione, et aliud de volitione ut a voluntate applicante seipsam ad volendum. Volitio enim nihil aliud dicit nisi operationem voluntatis, qua vult; et certum est, quod ad volendum sufficit voluntas cum obiecto. — Sed ad volendum a se, ita quod ly a se dicat causalitatem applicantem seipsam ad volendum, non sufficit voluntas cum obiecto, sed exigitur voluntas praevolens finem; et ratio huius est, quia velle a se non solum importat velle, sed agere seu movere: quod, quia oportet fieri propter finem, praeexigit natura vel tempore appetitum finis, ut dictum est; et hoc non advertere, casus est loquentium."

ordinem ita, quod in omni motu voluntario claudatur *haec universalis motio* ad universum obiectum voluntatis, quod est bonum. — Sed nemo potest dare sive **virtualiter** sive **actualiter** hanc inclinationem universalem nisi ipse Deus, qui est *Universale Bonum*. — 1. 2. qu. 9. a. 6.

14. Ratio quarta. — Omnis motus voluntatis ab interiori procedit; voluntarium enim est, quod procedit ab intrinseco cum cognitione finis. — Sed solus Deus coniungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora, qui solus est causa ipsius et sustinens eam in esse. — A solo igitur Deo potest motus voluntarius causari. — 1. 2. qu. 6. a. 1. et lib. 3. cont. g. Cap. 88. n. 4.

15. Ratio quinta. — Nulla creatura potest directe immutare voluntatem quasi agendo intra ipsam voluntatem; potest autem extrinsecus aliquid proponendo voluntati eam aliqualiter inducere. — Sed hoc est movere ex parte obiecti; non interius, sed ab extra per repraesentationem seu apprehensionem boni mediante facultate cognoscitiva. — Solus itaque Deus potest intrinsecus immutare voluntatem; et *inclinationem* voluntatis, quam et dedit, transferre de uno in aliud, secundum quod vult. — 1. 2. qu. 9. per totum; de Verit. qu. 22. a. 9.

16. Ratio sexta. — Quoniam per omnem motum tam voluntatis quam intellectus oportet devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur in ordine volitionum et intellectionum: et hoc omnes intelligunt *Deum*. — Sub Deo igitur, qui est Primus Intellectus et Volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates, sicut instrumenta sub principali agente. — 1. P. qu. 2. a. 3.; 1. 2. qu. 6. a. 1.; Lib. 3. c. gentes cap. 147. n. 4.

17. Conclusio secunda: *Ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum in universali, voluntas non movet seipsam, sed a solo Deo movetur.*

Observatio. — Cum dicitur, quod *„obiectum voluntatis est finis et bonum in universali“* (1. 2. qu. 1. a. 2. ad 3), hoc vocabulum **„bonum in universali“** potest significare: 1. **Bonum per essentiam**, in quo continetur eminenter tota latitudo boni, et a quo derivatur omne bonum in quantum huiusmodi; et hoc Bonum infinitum est solus Deus; — 2. **Bonum in communi**, facta abstractione ab hac vel illa re, in qua ratio boni participata a Bono per essentiam adinvenitur; — 3. **Bonum** conveniens homini volenti secundum suam naturam, et sine quo non potest homo esse beatus. — In conclusione supra posita non agitur de Bono universali per essentiam; quoniam **in via** non videmus Deum, sicuti est, et antequam per certitudinem divinae visionis non **demonstretur** necessaria connexio huiusmodi Boni Infiniti

ad nostram beatitudinem, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret. Sed agitur: 1. **de bono in communi**; quia voluntas, quae est potentia ad bonum appetendum, nihil appetit nisi sub ratione boni, nihilque operatur nisi intendens aliquod bonum; et 2. **de omnibus illis bonis in particulari**, quae naturaliter unusquisque vult, et ad quae de necessitate naturali movetur; ut **esse, vivere** et huiusmodi alia, quae respiciunt consistentiam naturalem, et sine quibus homo non potest **esse beatus**, quia prius est **esse** quam **beatus esse.** — 1. P. qu. 82. a. 2. et 1. 2. qu. 1. a. 6. et qu. 10. a. 1.

18. Ratio prima. — Bonum in universali, quod est obiectum voluntatis, est *ultimus finis* sumptus formaliter, non materialiter; in communi, non in particulari *quantum ad ipsam rem*, quae revera est finis, et in qua sola stat de facto nostra beatitudo. — Sed ultimus finis si accipiatur formaliter et in generali, id est pro **ratione** finis ultimi, et non pro **illa re**, in qua finis ultimi ratio vera invenitur, est illud, propter quod homo vult omnia, quae vult; illud, propter quod amantur cetera, et illud autem propter seipsum; illud, in quo appetendo omnes homines conveniunt, et ratione cuius omnes appetunt Deum, etiam cum a Deo recedunt per peccatum. — Ergo cum talis motus voluntatis includatur in omni voluntario motu ac sit fundamentum ad appetendum bona particularia, creata et per participationem, **naturaliter** prodiit ex ipsa potentia voluntatis. — Ergo voluntas ad obiectum ipsius universale movetur a solo Deo et non movet seipsam.

19. Ratio secunda. — Natura et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas **quaedam natura** sit; quia omne, quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum quod voluntatis, sed etiam quod naturae est. — Ergo voluntas quoad **aliquid appetendum** movetur a Deo absque eo, quod seipsam moveat, et a solo Deo inclinatur absque eo, quod seipsam inclinet. — De Verit. qu. 22. a. 4. et 5.

20. Ratio tertia. — Sic se habet **principium** motuum voluntariorum, quod est bonum in communi seu finis in appetibilibus, respectu potentiae voluntatis, sicut prima principia cognitionis respectu potentiae intellectus. — Sed principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. — Ergo finis ultimus et illa, sine quibus finis haberi non potest, sicut **esse, vivere** et huiusmodi, sunt naturaliter volita. — 1. P. qu. 83. a. 4. et 1. 2. qu. 10. a. 1. et 2.

21. Ratio quarta. — In tantum voluntas movet seipsam ad volendum ea, quae sunt in finem, in quantum vult ipsum finem.

Unde in appetibilibus finis est fundamentum et principiorum eorum, quae sunt ad finem. — Non enim **eligit** voluntas, nisi quia aliquid simpliciter **vult**; quia, quae sunt propter finem, non appetuntur nisi ratione finis. — Ergo finis ultimus, ut beatitudo et ea, quae in ipsa includuntur, ut est cognitio veritatis et alia huiusmodi, non cadit sub electione; sed omnia haec voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione. — De Verit. qu. 22. a. 5.; 1. 2. qu. 9. a. 3.

22. Ratio quinta. — Sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas **ut natura** ad voluntatem **ut rationalem.** — Si non darentur primae veritates per se notae, minime darentur conclusiones; absque intellectu primorum principiorum, impossibilis redderetur discursus; si potentia cognoscitiva non intelligeret, non valeret ratiocinari. — Pariter si voluntas non moveretur a Deo, ut ipsa est **natura,** non moveretur a seipsa, ut est **rationalis**; absque motu naturali in ultimum finem non perduceretur motus liberi arbitrii; si voluntas aliquid naturaliter non appeteret, non relinqueretur locus electionis. — I. P. qu. 83. a. 4.

23. Conclusio tertia: *Quotiescumque homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud bonum, voluntas movetur etiam a Deo per modum causae efficientis.*

Ratio prima. — Quia omnis motus tam voluntatis quam naturae a Deo procedit sicut a Primo Movente; et omnia, quae ex proposito atque deliberatione fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quae non sit ratio et voluntas humana. — Primo quoniam ratio et voluntas humana mutabilia sunt et defectibilia. — Secundo quoniam aliter Deus non esset Primum Movens *per viam* causarum efficientium. — 1. P. qu. 2. a. 3. ad 2. et 1. 2. qu. 6. a. 1. ad 3.

24. Ratio secunda. — Quotiescumque voluntas movet seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem, voluntas elicit illos actus, qui sunt in comparatione ad ea, quae sunt ad finem, scilicet *eligere, consentire et uti.* — Voluntas enim utitur ratione movendo illam ad inquirendum et consiliandum; et hoc modo usus praecedit electionem. (1. 2. qu. 16. a. 4.) Unde hoc modo voluntas movet intellectum. — Utitur etiam voluntas semetipsa ad consentiendum vel eligendum media adinventa per inquisitionem et consilium rationis. Unde hoc modo voluntas movetur a seipsa *quantum ad exercitium* actus secundum rationem finis. — 1. 2. qu. 9. a. 3. ad 3.

Sed voluntas 1. etsi quantum ad aliquid sufficienter se movet et in suo ordine, scilicet sicut agens proximum, non tamen

potest seipsam movere quantum ad omnia; unde indiget moveri ab alio sicut a Primo Movente. — 2. Hoc ipsum, quod voluntas movet seipsam sufficienter et in suo ordine sicut agens proximum, habet voluntas et ex vi propria et ex eo, quod movetur a Deo in ordine Causae Primae, per cuius motionem completur virtus propria ipsius voluntatis. — 1. 2. qu. 9. a. 4. ad 3. et 1. P. qu. 105. a. 4. ad 1. 2. et 3. et de Malo qu. 3. a. 2. ad 4.

25. Ratio tertia. — Homo determinat se ad volendum hoc vel illud per consilium rationis; nam quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem, intellectus quidem non speculativus tantummodo, sed practicus. — 1. 2. qu. 9. a. 1.

Sed Deus est universale principium omnis interioris motus humani, Deus causat bona interius movendo voluntatem, Deus illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum et est *seminator omnis boni consilii. — Et prudentiam docet et iustitiam.* (Sap. 8. v. 7.) — Deus denique est actor bonorum nostrorum operum tam ex parte intellectus quam ex parte voluntatis et *sicut exterius persuadens et sicut interius movens*, id est movendo physice utramque potentiam intellectus et voluntatis.

26. Ratio quarta. — Quotiescumque homo determinat se per rationem ad volendum hoc vel illud, voluntas ipsius, quae ante determinationem ad unum per consilium rationis erat ad utrumlibet, transmutatur et reducitur de potentia in actum; etenim *prius erat eligens in potentia et postea fit eligens in actu.* — Sed haec liberae voluntatis transmutatio est ab aliquo movente, „*in quantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, et in quantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet a Deo.*“ — De Malo qu. 6. a. unico ad 17. — Ergo Deus non solum agit in liberam voluntatem per viam intellectus, agendo physice in ipsam potentiam intellectivam, et per inspirationem sanctae illuminationis agendo moraliter in voluntatem; sed etiam agit in ipsam potentiam liberi arbitrii, quando de novo incipit eligere, transmutando illam de potentia eligendi ad actum electionis.

27. Ratio quinta. — Divus Thomas 1. 2. qu. 109. a. 1. statuit hoc philosophicum ac simul theologicum principium: „*Quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo.*“ — Ergo in omni actu liberi arbitrii creatura rationalis, quantumvis ponatur perfecta, indiget moveri a Deo ut a Prima Causa Efficienti, ut possit in actum liberum transire.

28. Ratio sexta. — Electio est actus proprius ac specificus voluntatis ut **voluntatis**, ut **appetitus rationalis**, ut **libera**. — Sed „Deus est causa electionis et voluntatis nostrae"; et „*Deus solus directe ad electionem hominis operatur*"; et „*ex divina operatione inclinante inclinatur hominis voluntas ad aliquid eligendum sibi utile*"; et „*semper hoc homo eligit, quod Deus operatur in eius voluntate*", ut Divus Thomas docet et solide ostendit lib. 3. contra gentes cap. 90. 91. et 92.

29. Ratio septima. — Cum homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, libere agit, libere operatur et est dominus sui actus; et antequam agat et dum agit, actus revera est in potestate sui liberi arbitrii. — Sed Divus Thomas lib. 3. contra gentes cap. 89. tradit, quod Deus causat efficienter in nobis omnem actum voluntatis: 1. „*in quantum dat nobis virtutem volendi*"; 2. „*in quantum facit nos velle hoc vel illud*". — Atque hoc probat sex argumentis; et expresse praeterea declarat, quod asserere contrarium est „*resistere evidenter auctoritatibus Sacrae Scripturae*", in qua dicitur: „*Domine, . . . omnia enim opera nostra operatus es in nobis*". (Isaiae cap. 26.); „*Cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, inclinabit illud.*" (Prov. cap .21.); „*Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere.*" (Philipp. cap. 2.)

30. Ratio octava. — Ex supradictis characteres essentiales physicae praemotionis stant in hoc, quod huiusmodi motio est: 1. Dei motio immediata immediatione suppositi in potentiam liberi arbitrii; 2. Dei motio immediata immediatione virtutis in ipsum actum liberi arbitrii; 3. Dei motio determinans potentiam liberi arbitrii ad unum; 4. Dei motio faciens nos velle hoc vel illud; 5. Dei motio, ad quam infallibiliter semper consequitur effectus.

Dicendum est ergo, quod libera hominis voluntas praemovetur physice a Deo ad actus ipsos liberos; et quod in omni actu libero homo indiget physice moveri a Deo ut a Prima Causa efficienti, ut ipse homo per rationem et voluntatem suam determinet se ad volendum hoc vel illud.

31. Ratio nona. — Si dum voluntas creata movet seipsam ad electionem, consensum et usum, qui sunt actus liberi arbitrii, non moveretur prius prioritate naturae et causalitatis in ordine Causae Primae, ab ipsa Dei Voluntate; sequeretur: 1. quod voluntas creata esset primum principium agendi quoad actus suos liberos; 2. quod huiusmodi actus nec essent **actus**, nec **liberi**.

Ratio primae consequentiae: Quia praedicti motus voluntatis non reducuntur ad Deum sicut ad Primum Movens in **via** causae efficientis; nec Deus influeret immediate immediatione virtutis

in hos liberi arbitrii actus. — Unde Div. Thomas lib. 2. Sent. dist. 37. qu. 2. a. 2.: „*Non posset vitari, quin voluntas esset primum agens.*"

Ratio secundae consequentiae: Quia non causantur efficienter a Voluntate Dei, „*quae est actus purus et semper est in actu volendi*" (1. 2. qu. 10. a. 1. ad 2); nec causantur efficienter a Voluntate Dei, quae est Primum Liberum. — Quod enim non efficitur ab Actu per essentiam, nequit esse actus per participationem; et quod non procedit immediate immediatione virtutis a Voluntate per essentiam, nequit esse voluntarium aut liberum per participationem. — 1. P. qu. 44. a. 1.

32. Ratio decima. — Si Deus non determinaret hominem, dum homo determinat se ad volendum hoc vel illud; si Deus physice non moveret et intellectum hominis et ipsius voluntatem, et si non ageret ut Causa Prima efficiens in utramque potentiam: 1. nec intellectus intelligeret aut iudicaret aut aliquid determinaret inquirendo; nec voluntas vellet aut aliquid eligeret; 2. nec Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognosceret. — Deus enim cognoscit *motus* voluntatis creatae, quoniam scit et vult **causare** ipsum voluntatis motum tam necessarium quam liberum, tam naturalem quam voluntarium. — Quod ex professo declarat Divus Thomas lib. 1. contra gentes cap. 68: „*Cognoscendo*, inquit, *suum intelligere et velle cognoscit omnem cogitationem et voluntatem.*" — Et 1. P. qu. 57. a. 2.: „*Secundum quod causat, sic et cognoscit; quia scientia eius est causa rei, ut ostensum est qu. 14. a. 8.*"

33. Ratio undecima. — Qui actus liberos voluntatis creatae subtrahunt a physica Dei praemotione, subtrahunt eos et a divina causalitate et a divina praescientia; et consequenter a divina providentia. — Et velint nolint, annumerandi erunt inter illos, qui unum eligunt e duobus, *aut esse aliquid in nostra voluntate, aut esse praescientiam futurorum;* quoniam utrumque arbitrantur esse non posse; sed si elegerimus praescientiam futurorum, tolli libertatis arbitrium; si elegerimus voluntatis arbitrium, tolli praescientiam futurorum. — Unde de Cicerone ita philosophante scribit Augustinus lib. 5. de Civit. Dei cap. 9.: „*Ipse itaque ut vir magnus et doctus et vitae humanae plurimum ac peritissime consulens ex his duobus elegit liberum voluntatis arbitrium; quod ut confirmaretur, negavit praescientiam futurorum; atque ita dum vult facere liberos, facit sacrilegos. Religiosus autem animus utrumque eligit, utrumque confitetur et fide pietatis utrumque confirmet.*"

Sunt tamen aliqui, qui habentes animum religiosum in has

easdem angustias coarctatum, utrumque elegerunt, scilicet *liberum voluntatis arbitrium et praescientiam divinam futurorum,* attamen negant **divinam causalitatem** quoad actus liberi arbitrii; exinde praescientia futurorum, quam ponunt in Deo, est quaedam praescientia sui generis, **praescientia media,** de qua infra loquemur, si Deus voluerit. — Ad praesens sufficiat insinuare, quod Divus Thomas pro eadem re accepit negationem praescientiae divinae futurorum et negationem divinae causalitatis. Quamobrem per nullam aliam viam Angelicus Doctor existimat esse possibile perfecte et in ultima resolutione demonstrare praescientiam futurorum in Deo nisi per viam divinae causalitatis, ut infra quoque patebit. — Et cum hanc quaestionem tangit 1. P. qu. 116., ait de Tullio, de quo Augustinus dixerat, quod negaverat **praescientiam** futurorum, quod noluit reducere haec futura in divinam causalitatem. — *„Fuerunt igitur aliqui, qui huiusmodi causalia et fortuita, quae in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt; et hi fatum et Providentiam negaverunt; ut de Tullio Augustinus recitat de Civit. Dei lib. 5. cap. 9.; quod est contra ea, quae superius de Providentia dicta sunt qu. 22. a. 2.*

Unde negare praemotionem physicam ad liberos actus efficiendos est negare divinam causalitatem; negare autem divinam causalitatem in efficientia physica actuum liberorum est negare divinam praescientiam futurorum; et negare divinam actuum liberorum praescientiam est negare divinam providentiam et divinam praedestinationem, quae quoad obiecta est pars specialis providentiae.

34. Maneat igitur firmum, quod voluntas creata sive quoad actus necessarios sive quoad actus liberos non iungitur effectui suo nisi *mendicando talem coniunctionem* **a virtute Dei,** quae vehementius ingreditur in actus liberos quam virtus propria ipsius liberae voluntatis. — Liberum enim arbitrium in agendo pendet a Deo, a quo habet complementum suae virtutis operativae; nam ut Caietanus recte capiens doctrinam Divi Thomae et illam declarans ait 1. P. qu. 14. a. 13.: *„Secundum independentiam et immediationem virtutis Causa Prima prior independentius et immediatius immediatione virtutis attingit effectum quam secunda. In eodem tamen instanti naturae effectus ab utraque attingitur."* — Quoniam totus motus proficiscitur a Deo tamquam a tota Causa motus; et quidquid est entis, actus, boni in actu libero, efficitur a Deo, mediante potentia ipsius voluntatis, quae mota movet, effecta efficit, causata causat; et per divinam motionem completur virtus propria libere operandi.

III.

35. Conclusio quarta: *Cum Deus convertit hominem ad seipsum sicut ad specialem finem, propter quem homo velit omnia, quaecumque vult, voluntas hominis movetur a solo Deo in huiusmodi prima conversione.*

Ratio prima. — Sic se habet Deus ut Auctor gratiae, dum primo hominem aversum a Deo per peccatum convertit ad seipsum sicut ad finem specialem, quem homo conversus intendat, et cui cupiat adhaerere sicut bono proprio; sicut se habet Deus ut Auctor naturae, quando movet voluntatem hominis ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum in communi. — Sed in hac universali motione, sine qua homo non potest aliquid velle, voluntas est mota et non movens, solus autem Deus movens. — Ergo simili modo, servata proportione, in illa *prima conversione* ad Deum, sine qua homo non potest aliquid velle in ordine ad vitam aeternam, solus Deus est movens, et voluntas dumtaxat mota.

36. Ratio secunda. — Sic se habet voluntas **ut voluntas** in suo primo motu ad Deum sicut ad illud, in quo ratio ultimi finis invenitur et vera beatitudo, sicut se habet voluntas **ut natura** ad rationem ultimi finis formaliter sumpti sive ad beatitudinem in communi. — Sed in motu voluntatis ad bonum in communi, ad finem formaliter sumptum, utpote naturali, voluntas non movet seipsam, sed tantummodo movetur a solo Deo, qui est Motor Universalis. — Ergo pariter in primo motu voluntatis ad Bonum per essentiam, tamquam ad bonum particulare ac sibi proprium, voluntas non movet seipsam, sed solum movetur a Deo, qui est Motor specialissimus omnium hominum ad ipsum se convertentium.

37. Ratio tertia. — Divus Thomas 1. 2. qu. 9. a. 6. ad 3.: „*Dicendum, quod Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. — Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam, ut infra dicetur.*" — Qu. 109. qu. 111. et qu. 112. et qu. 113.

Ergo iuxta hanc profundissimam doctrinam Angelici Doctoris, **motio** Dei ad universale obiectum voluntatis; et **motio** Dei specialis per gratiam ad aliquid determinatum bonum conveniunt:

1) in hoc, quod ad volendum homo non determinat se per rationem ad volendum nec bonum universale in primo motu nec bonum particulare in secundo;

2) in hoc, quod terminus utriusque motus non solum ex parte Dei moventis, sed etiam ex parte voluntatis motae est semper **bonum**, in primo motu bonum in communi, in secundo bonum in speciali;

3) in hoc, quod a solo Deo voluntas hominis movetur, quapropter voluntas sic mota numquam movetur ad malum;

4) in hoc, quod prima motio est veluti **introitus** ad omnes motus tam necessarios quam liberos voluntatis humanae in ordine naturali et in executione generalis Providentiae; et altera motio est **quasi introitus** ad omnes motus liberos, bonos, et vitae aeternae meritorios et quasi **porta** ad ordinem supernaturalem et veluti primus passus in executione divinae Praedestinationis: „cuius ordinis executio est passive quidem in praedestinatis, active autem est in Deo." — 1. P. qu. 23. a. 2.

5) in hoc, quod motus voluntatis sub prima motione est **motus naturalis** et **necessarius** quoad specificationem seu determinationem actus; unde homo non determinat se per rationem ad **huiusmodi velle.** — Et motus voluntatis sub altera motione, quamvis liberrimus, est etiam ad instar motus naturalis per modum simplicis volitionis; et homo non valet per rationem se primo determinare ad **huiusmodi velle**, quod excedit omnem naturalem facultatem tam rationis quam voluntatis.

6) Unde in primo motu voluntatis non habet locum **electio;** quia talis motus est fundamentum omnium electionum liberi arbitrii in ordine naturae; et prius est **velle** quam **eligere,** sicut prior est amor finis quam amor mediorum. — In secundo autem motu voluntatis nec habet locum **electio per solum liberum arbitrium,** quia superat omnes naturales liberi arbitrii vires; et huiusmodi motus liberae quidem voluntatis constituit fundamentum omnium sanctarum electionum in ordine gratiae. — Quamobrem Divus Thomas 2. 2. qu. 24. a. 1. ad 3. evolvit hanc sublimem doctrinam lucis suae radiis edocens: *„Dicendum, quod liberum arbitrium non est alia potentia a voluntate, ut dictum est."* (1. P. qu. 83. a. 4.) — *„Et tamen caritas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cuius actus est eligere. Electio enim est eorum, quae sunt ad finem. Voluntas autem est ipsius finis, ut dicitur Ethic. lib. 3. — Unde caritas, cuius obiectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quam in libero arbitrio."* —

38. Ratio quarta. — Sub hac, de qua loquimur, divina motione, transmutatur homo de statu iniustitiae ad statum iustitiae. Et quamvis in eo, qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii, tamen liberum arbitrium in huiusmodi interiori transmutatione non movet se, sed movetur a solo Deo; non transmutat se, sed a solo Deo transmutatur et reducitur de uno extremo in alterum. — Unde Deus ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum in his, qui sunt huius motionis capaces. — 1. 2. qu. 113. a. 1. et 3.

39. Ratio quinta. — Quia huius divinae motionis, de qua est sermo, effectus in anima est **ille effectus**, in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens: ut ex professo declaratur per subsequentem conclusionem.

40. Conclusio quinta: *Quotiescumque Deus movet potentiam liberi arbitrii per gratiam operantem, voluntas movetur equidem libere, sed movetur a solo Deo, absque eo, quod moveat seipsam.*

Ratio prima. — Divus Thomas 1. 2. qu. 111. a. 2: „Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est qu. 110. a. 2., gratia dupliciter potest intelligi: uno modo divinum auxilium, quo nos movet ad bene volendum et agendum; alio modo habituale donum nobis divinitus inditum. — Utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem et cooperantem.“

„Operatio enim alicuius effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu, in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur; et secundum hoc dicitur **gratia operans.** — In illo autem effectu, in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae; et secundum hoc dicitur **gratia cooperans.** — Est autem in nobis duplex actus: primus quidem interior voluntatis; et quantum ad istum actum voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens; et praesertim, cum voluntas incipit bonum velle, quae prius malum volebat; et ideo secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur **gratia operans.** — Alius autem actus est exterior, qui cum a voluntate imperetur, ut supra habitum est qu. 17. a. 9., consequens est, quod quantum ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adiuvat et interius confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi praebendo; respectu huiusmodi actus dicitur **gratia cooperans.** — Unde post praemissa verba subdit

Augustinus: *Ut autem velimus, operatur; cum autem volumus, ut perficiamus, nobis cooperatur.*

„Sic igitur, si gratia accipiatur pro gratuita Dei motione, qua movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia in operantem et cooperantem."

41. Praedictus Divi Thomae Articulus ex una parte constituit commentarium breve ac fidelissimum totius doctrinae S. Augustini circa gratiam Dei et circa praedestinationem Sanctorum; et ex alia lapidem angularem pro integra theoria physicae praemotionis tam in ordine naturae quam in ordine supernaturali. — Iam supra fusius explanatus est iste famosus Articulus, in quo continetur radix prima omnium differentiarum, quibus ad invicem opponuntur ac separantur documenta S. Augustini et Divi Thomae et documenta Molinae ac Suarezii circa divinum influxum in causas secundas et praesertim in causas liberas. — Ex isto Articulo infertur:

1) Effectum divinae motionis esse: 1. *actum interiorem* voluntatis; 2. *actum exteriorem* a voluntate imperatum. — Et quoniam actus interior voluntatis distinguitur in tres motus voluntatis in finem et tres motus voluntatis in ea, quae sunt ad finem, inde habetur, esse effectum divinae motionis totum processum interioris voluntariae operationis, nempe *velle, intendere, frui; eligere, consentire, uti.*

2) Potentiam liberi arbitrii, quae est facultas voluntatis et rationis, posse esse motam a Deo et simul seipsam moventem in toto processu actus interioris, scilicet dum vult, dum intendit, dum fruitur, dum eligit, dum consentit, et dum per usum transit ex ordine intentionis ad ordinem executionis; et hoc contingit in omnibus actibus voluntariis in ordine naturae, in quo homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.

3) Potentiam liberi arbitrii, quae est facultas voluntatis et rationis, posse esse solummodo motam a Deo, absque eo, quod seipsam moveat, in toto processu interioris actus, *volendo, intendendo, fruendo, eligendo seu consentiendo;* et hoc contingit, quotiescumque Deus movet potentiam liberi arbitrii per gratuitam motionem, quae vocatur *gratia operans.*

4) Potentiam liberi arbitrii, quae est facultas voluntatis et rationis, se habere *ut motam, et non moventem,* quantum ad actum interiorem, *„praesertim cum voluntas incipit bonum velle, quae prius malum volebat."* — Nam tum est, cum libera voluntas ex aversa a Deo fit ad Deum conversa tamquam ad Incommutabile Bonum, tamquam ad verum finem ultimum tam

formaliter quam materialiter acceptum. — Tunc ergo est, cum voluntas creata transmutatur a solo Deo, et sic per infusionem gratiae ac caritatis tendit in Deum per motum fidei et dilectionis velut in *Bonum propter se*, et in *Finem specialissimum*, propter quem omnia vult, intendit, eligit et utitur. — Et hoc est, quod asseritur in **Conclusione quarta.**

42. Ratio secunda. — Caietanus, qui 1. P. qu. 19. a. 8. uno verbo expressit **quidditatem** physicae praemotionis dicens: **„Movere secundae causae provenire ex moveri a Causa Prima et ex virtute propria ipsius causae secundae"**, sic etiam breviter et terminanter declaravit 1. 2. qu. 111. a. 2. **quidditatem** gratiae operantis ex suo effectu in libera voluntate: „Voluntas, inquit, mota a Deo ad huiusmodi novum velle, non movet seipsam ad hoc, sed est tantum mota a Deo; est tamen tale velle ipsius **elicitive,** sicut descendere est motus (τοῦ) gravis. — Et est **liberum,** quia potest dissentire a tali velle; Deus enim movet suaviter liberum arbitrium secundum conditionem eius."

„Gratia operans non solum invenitur in infusione gratiae et iustificatione impii, sed post acceptam gratiam pluries, quamvis manifestius in iustificatione impii."

43. Conclusio sexta: *Quotiescumque post iustificationem homo movetur a Deo, ut Auctor est gratiae, ad operandum utendo habitibus infusis gratiae sanctificantis et caritatis ceterarumque virtutum, de lege ordinaria voluntas sub Dei gratuita motione movet etiam seipsam.*

Ratio prima. — Quia de lege ordinaria etiam intra ordinem supernaturalem homo per rationem suam lumine fidei, quae per caritatem operatur, illuminatam determinat se ad volendum hoc vel illud verum bonum et ad agendum hoc vel illud bonum opus propter Deum Summum Bonum super omnia dilectum.

44. Ratio secunda. — Quia, praesupposito iam fine per gratiam operantem, consequens est, ut gratia nobis cooperetur. — Effectus autem gratiae cooperantis in nobis est **ille effectus,** *„in quo mens nostra et movet et movetur, et operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae."* — 1. 2. qu. 111. a. 2.

45. Ratio tertia. — Cum homo motus a Deo, ut Auctor gratiae est, virtute huius gratuitae motionis utitur gratia iustificanti et habitibus simul cum gratia infusis, operatur opera meritoria vitae aeternae. — Meritum autem est effectus *gratiae cooperantis*, sicut iustificatio est effectus *gratiae operantis;* etsi ad gratiam operantem etiam expectet motus liberi arbitrii meritorios gloriae causare. — Ergo de lege ordinaria in omni opere

meritorio, de cuius ratione est esse opus liberum, voluntas et a Deo movetur et seipsam movet.

IV.

46. Conclusio septima: *Quotiescumque homo habens gratiam sanctificantem ac caritatem movetur a Deo secundum habitus infusos, qui vocantur dona Spiritus Sancti, libera hominis voluntas non movet seipsam, sed est tantum mota.*

Ratio prima. — Ad Rom. cap. 8. v. 14.: „*Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.*" — Supra quae verba Divus Thomas lect. 3.: „Illa enim agi dicuntur, quae quodam superiori instinctu moventur; unde de brutis dicimus, quod non agunt, sed aguntur; quia a natura moventur et non ex proprio motu ad suas actiones agendas. — Similiter autem homo spiritualis, non quasi ex motu propriae voluntatis principaliter, sed ex instinctu Spiritus Sancti inclinatur ad aliquid agendum, secundum illud Isaiae cap. 59. v. 19.: „*Cum venerit quasi fluvius violentus, quem Spiritus Domini cogit;*" et Lucae cap. 4. v. 1.: „*Jesus . . . agebatur a Spiritu in desertum.*" — Non tamen per hoc excluditur, quin viri spirituales per voluntatem et liberum arbitrium operentur; quia ipsum motum voluntatis et liberi arbitrii Spiritus Sanctus in eis causat, secundum illud ad Philipp. cap. 2. v. 13.: „*Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere.*"

Unde homo, at non quicumque homo, sed homo spiritualis, 1. inclinatur ad aliquid agendum ex instinctu superiori Spiritus Sancti; 2. inclinatur motu propriae suae voluntatis, sed non quasi ex motu propriae voluntatis principaliter; quoniam voluntas est mota, sed non movens, solus autem Deus movens; 3. inclinatur motu quidem libero, quem Spiritus Sanctus causat in voluntatis potentia; 4. et sic inclinatus atque motus per liberam voluntatem operatur.

Commentarium Divi Thomae supra haec verba Apostoli est etiam genuina atque authentica declaratio doctrinae ipsius Angelici Doctoris circa naturam **gratiae operantis.** — Qui desideret penetrare **Articulum secundum** qu. 111. Part. 1. 2., attente perspiciat *Lectionem tertiam* super cap. 8. Epistolae ad Romanos.

47. Ratio secunda. — Divus Thomas in Matth. cap. 4. declarans illa verba: „*Tunc Iesus ductus est in desertum a Spiritu*", ait: „Homines enim tunc ducuntur a Spiritu Sancto, quando caritate moventur sic, quod non motu proprio moventur, sed alieno; quia sequuntur impetum caritatis. 2. Corinth. cap. 5.

v. 14.: *Caritas Dei urget nos.* Et sic filii Dei aguntur a Spiritu Sancto, ut tempus huius vitae, quae plena est tentationibus, . . . transeant cum victoria per Christi virtutem. Ipse enim tentari voluit, ut sicut morte sua vicit nostram, sic tentatione sua superaret omnes tentationes nostras."

48. Ratio tertia. — Divus Thomas 1. 2. qu. 68. a. 1. ostendens, dona Spiritus Sancti differre secundum rem a virtutibus etiam infusis, docet: „Est enim considerandum, quod in homine est duplex principium movens: unum quidem interius, quod est ratio; aliud vero exterius, quod est Deus, ut supra dictum est qu. 9. a. 4. et 6.; et etiam Philosophus dicit hoc in cap. de *bona Fortuna.* — Manifestum est autem quod omne, quod movetur, necesse est proportionatum esse motori; et haec est perfectio mobilis, in quantum est mobile, dispositio, qua disponitur ad hoc, quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est, quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur; sicut videmus, quod perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc, quod altiorem doctrinam capiat a doctore."

„Manifestum est autem, quod virtutes humanae perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his, quae exterius vel interius agit. — Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc, quod divinitus moveatur; et istae perfectiones vocantur **dona,** non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isaiae cap. 50. v. 5: *Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii.* — Et Philosophus etiam dicit . . ., quod his, qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum; quia moventur a meliori principio, quam sit ratio humana. — Et hoc est, quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus, quam sint actus virtutum." — Hucusque Angelicus Doctor.

49. Quamvis alta, licet profunda, omnia tamen fiunt plana quaerentibus veritatem in scriptis Divi Thomae. — Primo: ex dictis supra 1. 2. qu. 9. a. 1. in homine primum principium movens **quoad specificationem** actuum humanorum est *ratio;* unde quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem. — Primum vero principium movens quantum **ad exercitium actus** in omnibus actibus humanis est *voluntas.*

Secundo: Deus est primum principium movens hominem ad agendum per utramque viam, per viam nempe intellectus et per viam voluntatis; ac consequenter est primum principium movens actuum humanorum et quoad **specificationem** actus et quoad ipsius actus **exercitium:** aliter tamen et aliter. — Unde Divus Thomas lib. 12. Metaphys. lect. 5.: „Primum Movens idem est, quod primum Intelligibile et primum Appetibile, quod est Optimum."

Tertio: Haec praeterea notanda iterum differentia, quod per viam intellectus plus vel minus directe vel indirecte multa possunt movere voluntatem ex parte obiecti; ut late exponit Divus Thomas in hac quaestione 9. et alibi pluries in 1. Parte. — Per viam tamen voluntatis, ex parte potentiae, ab intrinseco, quantum ad exercitium actus, nihil potest movere voluntatem nisi solus Deus et ipsa voluntas.

Quarto: *Motio*, qua Deus movet physice potentiam liberae voluntatis, servat semper proportionem cum *motione*, qua Deus movet ipsam voluntatem per viam intellectus. Unde Deus physice movet voluntatem: 1. antequam homo determinet se per rationem ad volendum hoc vel illud; et haec est motio physica ad bonum in communi; 2. cum homo determinat se per rationem ad volendum hoc vel illud; et haec est motio physica ad bonum particulare; 3. cum homo determinatur per rationem Divinam supra modum suae propriae rationis; et ista est motio physica superioris generis respondens determinationi humanae rationis factae ex instinctu Spiritus Sancti.

Quinto: Ad hoc autem, quod physica motio, qua Deus movet, ut Auctor naturae est, habeat tanquam mobile bene dispositum ipsam potentiam voluntatis, requiruntur virtutes morales acquisitae, quarum prima est prudentia, quae sedet in ratione practica. — Ad hoc, quod physica motio, qua Deus movet, ut Auctor gratiae est, habeat tamquam mobile bene dispositum ipsam potentiam voluntatis, requiruntur virtutes morales infusae, quibus homo moveatur ad operandum conformiter ad **esse** gratiae sanctificantis; at in isto ordine virtus suprema non est prudentia infusa, sed caritas, qua mens tendit per amorem in Deum sicut in finem cognitum lumine fidei. — Ad hoc tandem, quod physica motio, qua Deus movet, ut Auctor gratiae quidem est, at *aliquos, interdum, specialiter*, habeat tamquam mobile bene dispositum ipsam potentiam voluntatis, requiruntur altiores perfectiones, virtutes superioris generis quam ipsae virtutes morales infusae; et hae virtutes seu habitus infusi, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto, vocantur dona.

—

Sexto: Cum ergo Deus movet physice hominem determinantem se per rationem, sed absque virtutibus moralibus infusis, voluntas est mota et movens. — Cum autem movet Deus physice hominem determinantem se per rationem lumine fidei adiutam et cum virtutibus moralibus infusis, voluntas etiam est mota et simul movens. — Cum denique Deus movet physice hominem spiritualem, non quidem determinantem se per rationem, sed per rationem ipsius hominis determinatam immediate ex consilio Divinae Sapientiae, voluntas est quidem libera, at non èst seipsam movens, sed tantum mota. — Quoniam homo utpote filius Dei, *agitur a Deo; et homo movetur a meliori principio, quam sit ratio humana.*

Septimo: Unde quanto altior est motio actuum humanorum *quantum ad specificationem*, tanto perfectior est motio physica voluntatis *quantum ad exercitium* ipsorum actuum.

50. Ratio quarta. — Ex his, quae Divus Thomas 1. P. q. 82. a. 4. et 1. 2. qu. 9. a. 1. docet, voluntas movet intellectum per modum agentis quantum ad exercitium actus, et intellectus movet voluntatem per modum finis, quantum ad specificationem actus. — Voluntas enim per hoc, quod vult finem, movet intellectum, ut inquirat ea, quae sunt ad finem, ut comparet illa ad invicem per ordinem ad finem consequendum, et ut determinet unum inter plura praeeligendum: ac intellectus, postquam inquisivit, adinvenit atque inter media adinventa iudicavit, movet voluntatem per ultimum iudicium practicum ad eligendum hoc vel illud.

Sed dum homo agitur a Deo et movetur per dona Spiritus Sancti, voluntas non movet intellectum, ut inquirat, ut comparet, ut sententiam proferat de bonitate rerum eligendarum; quoniam in huiusmodi actibus liberi arbitrii intellectus reduplicative ut iudicans praevolat voluntatem et praevenit ipsam motionem, qua voluntas instigat intellectum ad consiliandum. Unde intellectus humanus iudicat et proponit id, quod agendum est sub ratione boni *ex dono sapientiae et consilii.*

Unde in tali motu liberae voluntatis actus praerequisitus ex parte rationis est per modum *simplicis intelligentiae;* et actus voluntatis, in quo formaliter completur actio libera, est per modum *simplicis volitionis.*

51. Ratio quinta. — Ex ipsa perfectione quantum *ad modum operandi.* — Actus humani, quos homo exercet, dum movetur a Deo per dona Spiritus Sancti, sunt actus seu operationes, quae denominantur *beatitudines.* — Huiusmodi autem actus sunt eiusdem generis quam actus virtutum, sed differunt

in gradu perfectionis praecise ob hoc, quod exercentur excellentiori modo **supra** mensuram humanae rationis, **non** quidem **contra** eam. — Unde Divus Thomas 1. 2. qu. 68. a. 2. ad 1.: „*Dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo, quo consilia praecedunt praecepta; sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio.*" — Et Qu. disp. de Carit. qu. unica a. 2. ad 17.: „*Dona perficiunt virtutes elevando eas supra modum humanum, sicut donum intellectus virtutem fidei et donum timoris virtutem temperantiae in recedendo a delectabibilibus ultra humanum modum.*"

Sed dum homo operatur opera virtutum ultra humanum modum, operatur ultra determinationem propriam suae rationis, et movetur quantum ad specificationem suorum actuum ab altiori principio, quam sit humana ratio, et ab abundantiori lumine, quam sit lumen naturale, et per quod perficitur ipsum etiam lumen supernaturale fidei. — Unde Divus Thomas 1. 2. qu. 68. a. 2.: „*In ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti, secundum illud ad Rom. cap. 8. v. 14.: Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt . . . et haeredes;* et in Psalm. 142. v. 10. dicitur: Spiritus tuus bonum deducet me in terram rectam; *quia scilicet in haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a Spiritu Sancto. Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti.*"



LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Immanuel Kant:* **Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.** Neu herausgegeben mit einem Nachwort: Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik von Alois Höfler. Leipzig, Pfeffer. 1900.
2. Vorreden und Einleitungen zu **klassischen Werken der Mechanik: Galilei, Newton, d'Alembert, Lagrange, Kirchoff, Hertz, Helmholtz.** Übersetzt und herausgegeben von Mitgliedern der Phil. Gesellschaft an der Universität zu Wien. Leipzig, Pfeffer. 1899.

Beide hervorragende Werke beschäftigen sich mit den philosophischen Grundlagen der Mechanik. Trotz der grofsen Gelehrsamkeit und tiefen Forschungskraft ihrer Verfasser ist das sichere positive Ergebnis sehr gering. Höfler scheint derselben Meinung zu sein, denn er schreibt am Schlusse der Vorrede: „Newton sagt: Die Geometrie ist stolz darauf, dafs sie mit wenigem, was sie anderwärts hernimmt, so viel zu leisten vermag. Von der Metaphysik aber könnte man sagen: Sie steht bestürzt, dafs sie mit so vielem, was ihr die reine Mathematik darbietet, doch nur so wenig ausrichten kann.“ Der Grund für die geringe Befriedigung, den die Methaphysik dem Forscher gewährt, liegt eben darin, dafs man die Mathematik als einzige wahre Wissenschaft ansieht, bei der die Metaphysik Anleihen machen mufs, während eher das Gegenteil der Fall sein sollte. Wollten die Koryphäen der heutigen modernen Philosophie bei den Grundsätzen der Alten Anleihen machen, anstatt dafs sie alles neu konstruieren möchten, so würde das Ergebnis ihres Denkens trostreicher sein. Nehmen wir ein Beispiel. Höfler definiert die Bewegung als die Veränderung der äufseren Verhältnisse eines Dinges zu einem gegebenen Raum. Das ist ganz unklar. Der Schwamm, der ins Wasser getaucht war und nun in der Sonne das Wasser ausdunstet, verändert seine äufseren Verhältnisse mit Rücksicht auf den Raum, der ihn umgibt; er ist aber nicht in Bewegung, sondern liegt ruhig da. Aristoteles unterschied die örtliche Bewegung von der Veränderung des Dinges in seinen Eigenschaften oder in seinem Umfange. (Vgl. Phys VIII und Thomas v. Aquin, Commentar. ad libros physicorum lect. 14.) Die örtliche Bewegung ist danach die Ursache der beiden andern. Und weil das Licht die örtliche Bewegung durch seine Kraft verursacht, nennt Arist. das Licht die erste sichtbare bewegende Kraft in der Welt. Da haben wir die erste sichere Quelle aller hier auf Erden wirkenden mechanischen Kräfte vor uns, die in der modernen Zeit durch die Erfahrung alle Tage neue Bekräftigung erhält. Das Licht wirkt in der Elektrizität wie auch im Magnetismus, und keine stoffliche Gewalt vermag am Ende der Kraft des Lichtes Widerstand zu leisten. Dies stellte Aristoteles durch metaphysische Gründe, unterstüzt durch die Erfahrung, fest. Die damals geltenden Grundsätze der Metaphysik waren fruchtbar und beherrschten das ganze menschliche Wissensgebiet, wie sie dies noch heute thun würden, wenn man ihnen folgte. Aristoteles führt seine Definition von der Bewegung überall durch und erzielt damit die vorzüglichsten Resultate: Motus est actus existentis in potentia, in quantum hujusmodi; oder: Motus proprie significat actum imperfectum mobilis. Alle die verschiedenen Arten der Bewegung sind darin inbegriffen. (Vgl. unsre Preisschrift: „Natur, Vernunft, Gott“, Manz, Regensburg.) Wir

könnten ebenso auf die Ungenauigkeit und darum Unfruchtbarkeit der Definitionen hinweisen, die vom Stoffe oder vom Raume gegeben werden. So hoch diese Verfasser als Gelehrte dastehen, sie werden in der Metaphysik nie zu einem festen Resultat kommen, wenn sie sich nicht an die Hauptprincipien anschliefsen, die von den Gröfsen der Vorzeit aufgestellt worden sind und viele Jahrhundert hindurch ein fruchtreiches Denken ermöglicht haben.

3. ***Surbled:*** **La vie affective.** Paris, Amat. Lyon, Vitte. 1900. 220 S.

4. ***Surbled:*** **La raison.** Paris, Vaugirard. Arras, 10 rue de Balance. 20 S.

Der Verf. dieser beiden Schriften ist Arzt, ein aufrichtiger Verehrer des hl. Thomas. In dem ersten der zwei angezeigten Werkchen behandelt er vom psychophysiologischen Standpunkt aus einen höchst interessanten, in der Philosophie leider recht vernachlässigten Gegenstand: Die menschlichen Leidenschaften. S. verlegt den Sitz der Leidenschaften in das kleine Gehirn und meint, damit in Gegensatz zum hl. Thomas zu stehen, der das Herz als den Sitz der Leidenschaften betrachte. Wir glauben, es besteht da kein Gegensatz. Auch Thomas legt in seiner Lehre von den Leidenschaften grofses Gewicht auf das Gehirn. Die bestimmte Richtung der Leidenschaft, ihr Mafs oder ihr Grad, wir können sagen, die innere Form derselben hängt von der sinnlichen Auffassung ab, deren Organ das Gehirn ist; dagegen ist die Kraft, mit der die Leidenschaft auftritt, ihr Ungestüm, das leicht zur Regellosigkeit wird, vom Herzen abzuleiten. S. selbst bestätigt dies gewissermafsen, wenn er sagt, das Kleinhirn sei mehr als das Grofshirn von Blut durchdrungen. Auch das Experiment, welches er erwähnt, wonach ein Tier, dem man das Gehirn nimmt, jede bestimmte Empfindlichkeit verliert, nicht aber die Empfindlichkeit überhaupt, bekräftigt diese Art Verbindung von Gehirn und Herz bei der Leidenschaft. Dafs Thomas die delectatio dem Sinne zuschreibt, das gaudium aber dem vernünftigen Geist, ist kein Fehler des Kopisten, wie S. meint. Thomas selbst gibt ja die angemessenste Erklärung: Er versteht unter gaudium jene Freude der Sinne, die und soweit sie von der Vernunft geregelt ist. Damit bleibt bestehen, dafs, wie auch S. schreibt, es im Menschen keine Freude gibt, an der nicht auch der sinnliche Teil beteiligt ist. Die Leidenschaft gehört, auch nach Thomas, dem compositum, d. h. dem Leibe und der vernünftigen Seele zu. — Bei der Untersuchung über „Die Vernunft“ wäre S. zu einem bestimmteren Ergebnisse gekommen, wenn er die ratio particularis, die im sinnlichen Teile ist und an die Stelle des tierischen Instinktes beim Menschen tritt, berücksichtigt hätte. Sie löst, wie Thomas dieselbe auffafst und lehrt, viele Schwierigkeiten. Thomas schreibt über sie (S. th. I qu. 78, art. 4; Übers. Bd. III. S. 343): Alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones (die nämlich nicht von den äufseren Sinnen kommen, wie z. B. das Lamm den Wolf flieht, nicht wegen der Farbe oder Figur, sondern tanquam inimicum naturae oder wie der Vogel Strohhalme sucht, nicht weil der äufsere Sinn sich daran ergötzt, sondern wegen des Nutzens beim Nestbau) solum naturali quodam instinctu, homo autem per collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam hujusm. intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scil. mediam partem capitis.

5. ***Emilia Gallo:*** **P. Amos Comenio nella sua Magna Didactica.** Girgenti, Formica und Gaglio. 1900. 23 S.
6. ***Leonh. Veeh:*** **Die Pädagogik des Pessimismus.** Leipzig, Haecke. 1900. 468 S.
7. ***Wilh. Stern:*** **Die allgemeinen Principien der Ethik auf naturwissenschaftlicher Basis.** Berlin, Dümmler. 1901. 22 S.

Diese drei Schriften wollen die moralische Erziehung auf rein naturalistischer Grundlage aufbauen. Sie konstruieren sich einen Menschen, wie er nach ihrer auf die blofse Vernunft sich stützenden Ansicht sein müfste, und meinen dann: So ist der Mensch in der That. Was speciell Nr. 1 betrifft, so sollte man doch den alten Comenius einmal ruhen lassen. Seine begeisterten Anhänger selbst gestehen zu, dafs nur einige Sätze in seinen Schriften heute noch aktuellen Wert haben. Nun, diese Sätze findet man besser und bestimmter in den alten Philosophen, im Aristoteles, Plato, und, auf die christlichen Völker angewendet, im Thomas. Was Comenius emphielt, das ward im 15. Jahrhundert und früher bereits praktisch geübt. (Vgl. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes.) Durch die sog. Reformation fiel das Schulwesen in beklagenswerter Weise herab; die gesunde, auf der Natur und dem Glauben fufsende Pädagogik verschwand mehr und mehr, um dem jämmerlichsten Subjektivismus Platz zu machen. Comenius hat für jene Zeit das Verdienst, die Pädagogik wieder auf eine breitere, objektive Grundlage zurückgeführt zu haben. Die Gegenwart hat ihn weit überholt. — In Nr. 2 versucht der Verf., den Pessimismus Hartmanns zur Richtschnur der Pädagogik zu machen. Wir gestehen ihm gern zu, dafs, wenn unsre Natur, in sich allein abgeschlossen, betrachtet wird, der Pessimismus gerechtfertigt werden kann. Sie hat Hunger nach Unermefslichem und keine Kräfte in ihrem natürlichen Bereiche, um ihn zu befriedigen. Sie mufs, sich allein überlassen, verzweifeln. „Zwei Blutegel saugen", so sagt der Prophet, „am menschlichen Herzen; sie heifsen: Immer mehr, immer mehr." Aber daraus entquillt kein moralischer Aufbau im Menschen. Es klingt dies sehr schön, der Mensch müsse im Ganzen aufgehen, für das allgemeine Beste arbeiten; in Wahrheit sind die Herren selber, die, wie Hartmann, es „als ein durch die individuelle Selbstsucht eingeblasenes Vorurteil betrachten, wenn jemand meint, die Glückseligkeit und das Wohl der Individuen könne objektiver Zweck sein" (Hartmann), für ihre eigene Person wenig geneigt, auf ihr Vermögen und ihre Bequemlichkeiten zu gunsten andrer zu verzichten. Auf dem Papiere lesen sich solche Theorieen von „Altruismus", vom „Eingehen ins Absolute" sehr schön; die Wirklichkeit entspricht ihnen auch bei denen nicht, die sie vortragen. Die christliche Religion hat mit der „indischen" Ascese nichts, gar nichts gemein. Jene will nicht „gegen das Natürliche abstumpfen", sie verwirft entschieden die „Empfindungslosigkeit". Zu den grofsen Sündern zählt Paulus (II. Tim. 3, 3) die Menschen sine affectione, die moralisch Empfindungslosen. Die christliche Ascese will nichts andres wie die Sinne bis zu dem Grade abtöten, dafs sie nicht den Frieden und die Freude des Geistes stören. Sie sagt: „Der Geist des Gerechten ist ein beständiges Gastmahl", nicht Trauer und Qual, nicht Heulen und Zähneknirschen, nicht Pessimismus oder das Nirwana. Was der Verf. von dem theistischen Zweck sagt, um dessentwillen Gott die Welt schuf, ist ein Zeugnis dafür, dafs er vom Theismus nicht das Mindeste versteht. Die Herren sollten doch, ehe sie solcher offenbaren Irrtümer und

Verkehrtheiten sich schuldig machen, die Schriften der Gegner zuerst lesen. — Die an dritter Stelle genannte Schrift steht auf dem Standpunkte des sog. „kritischen Positivismus" des Franzosen A. Comte. Eine Ethik ohne persönliche Freiheit ist ein Unding. Wenn man sieht, welchen Illusionen sich alle diese Autoren hingeben, die auf bloſser Vernunft eine Moral aufbauen wollen, so fühlt man erst recht, wie einzig fruchtbar für das menschliche Handeln der christliche Glaube ist. Schöne Moralregeln aufzustellen, ist das Leichteste von der Welt; aber die Kraft zu verleihen, ihnen zu folgen, darin liegt die Schwierigkeit. Solche Kraft verleiht nur Christus durch die Gnade. Gewiſs ist die menschliche Natur dem Unfrieden und der Qual überantwortet; aber dies kommt nicht von ihrem Schöpfer, sondern von der Sünde. Das Wort des Apostels ist die einzige und völlig genügende Erklärung des Übels in der Welt und es wird durch jede moderne Theorie immer von neuem bestätigt: „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und so ist der Tod über alle gekommen, weil alle in einem gesündigt haben", denn alle haben ihre Natur vom ersten Stammvater. Dieser hat sie mit groſser Schuld belastet. Also erben alle Adamskinder vom Stammvater die mit Schuld belastete Natur, wie Kinder mit dem Hause des Vaters auch die darauf lastende Hypothek erben. Christus allein gibt aus reiner Liebe den Menschen die Kraft oder das Vermögen, um die auf der Natur lastende Hypothek zu tilgen, ihre Natur zu heilen und zu vollenden. Jede andre Theorie führt zum wissenschaftlichen Zusammenbruch, d. h. zum inneren Widerspruch und vermehrt das menschliche Verderben.

8. ***Msgr. Spalding:*** **L'éducation supérieure des femmes, ouvrage traduit de l'anglais par l'abbé Klein.** Paris, Bloud et Barral. 1900. 63 S.

Auch diese kleine Schrift ist der Erziehung gewidmet und zwar der höheren Erziehung des weiblichen Geschlechts. Christliche Principien sind zu Grunde gelegt und deshalb sind auch die Ergebnisse trostreich und besonders praktisch. Der Verf. schreibt am Schluſs: „Das beste Mittel, um glücklich zu werden, besteht darin, daſs man sich Gott überläſst, der stete Sorge für uns trägt, und daſs man zugleich dem Leben alle Freuden entnimmt, die es den reinen Herzen und dem aufs Erhabene gerichteten Geiste bietet. Wir müssen mit Vergnügen alles annehmen, was in Wirklichkeit und nicht bloſs dem Scheine nach gut ist, und wir müssen uns ein für allemal sagen, daſs die äuſseren Dinge niemals in unsern vollen wirklichen Besitz übergehen und somit zu unsrem Glück nicht notwendig sind. Der Erfolg wird demjenigen nicht mangeln, der sich von Herzen gern und mit möglichster Anstrengung seiner Kräfte dem Berufe widmet, zu welchem er in sich die Fähigkeit hat, mag es was immer für ein Beruf sein. Dabei vergessen wir nie, es gibt viele Gelehrte, viele Geschäftsleute; aber groſse, schöne Charaktere sind selten." Das klingt anders wie das Phrasengeklingel philosophischer Theorieen. Spalding ist ganz und gar für möglichste Ausdehnung des höheren Unterrichts, aber von einer Ausdehnung des politischen Wahlrechts auf das weibliche Geschlecht will er mit Recht nichts wissen.

Floisdorf-Commern (Rheinpr.). Dr. Cesl. M. Schneider.

Ernestus Dubois, Congr. S. S. Red.: **De Exemplarismo divino** ... Romae, ex typographia della Pace., Phil. Cuggiani 1899. Tom, II et III.

Exemplarismus ist der vom Verfasser gewählte neue Name für die Lehre von der dreifachen Ordnung aller Dinge nach Art von Princip, Medium und Finis, wie dieselbe in der heiligsten Dreifaltigkeit vorbildlich enthalten und in den Geschöpfen teils nachgebildet, teils noch nachzubilden ist. Von den vier Bänden, in welchen sie nach allen Seiten entwickelt wird, ist der erste, der die Principien darlegt und begründet, bereits im letzten Julihefte dieser Zeitschrift recensiert worden. Uns liegen die beiden folgenden vor.

Der zweite Band, welcher die spekulative Seite des Exemplarismus vollständig entfalten soll, gestaltet sich zu einer grofsartigen, wenn auch, wie bei der Fülle der Materien nicht anders möglich ist, nur kompendiarischen Synthese der natürlichen und übernatürlichen Wahrheit, und diese Synthese würde sich noch grofsartiger ausnehmen, wenn nur die Lehrsätze des zweiten Teiles des ersten Bandes, auf die hin und wieder verwiesen wird, organisch damit verbunden worden wären. Nach einer angemessenen Ergänzung in dieser Richtung könnte der zweite Band auch den weiten Kreisen des Seelsorgklerus unbedingt empfohlen werden, die keine Zeit finden, das ganze, so umfangreiche Werk zu studieren.

Nur in grofsen Zügen können wir den Inhalt und den Gang der Darstellung skizzieren; denn die Reichhaltigkeit ist derart, dafs schon die einfachen Inhaltsverzeichnisse sechsundzwanzig Seiten einnehmen. Von den drei Teilen, in welche dieser Band zerfällt, ist der erste der Darlegung der vollendeten dreifachen Ordnung der universalen Exemplarursache, d. i. des dreieinigen Gottes gewidmet. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Ausführungen des ersten Bandes über die Existenz Gottes als erster wirkenden, exemplaren und finalen Ursache der Welt, sowie über die Einfachheit und unendliche Vollkommenheit der göttlichen Natur, werden hier zunächst die virtuell unterschiedenen einzelnen Attribute nach ihrer Beziehung zu dem göttlichen Sein, Intellekt und Willen, worauf schliefslich die dreifache Ordnung in Gott und Welt zurückzuführen ist, erörtert.

Sodann werden unter stillschweigender Voraussetzung der im ersten Bande behandelten Lehrpunkte über die heiligste Dreifaltigkeit die den einzelnen göttlichen Personen zukommenden Prädikate und zuletzt die denselben appropriierten Attribute auseinandergesetzt. Hier am Schlusse wäre dann noch die passende Stelle zu einer organischen Einreihung der Ausführungen über die dreifache Ordnung der Exemplare in mente divini artificis, nämlich der ideae aeternae, der lex aeterna und der praedestinatio aeterna. So wie er vorliegt, erscheint uns der erste Teil des zweiten Bandes, der übrigens nur circa hundert Seiten ausfüllt, nicht, wie der Titel uns erwarten liefs, als eine abgerundete vollständige Entwicklung der dreifachen Ordnung in Gott, sondern nur als eine teilweise Ergänzung zu dem zweiten Teile des ersten Bandes.

Der nun folgende Teil behandelt in drei Büchern die im Makrokosmos nachgebildete dreifache Ordnung nebst ihrer übernatürlichen Erhebung in der Kirche.

Das erste Buch handelt von der ursprünglichen Herstellung der Welt durch Gott und von ihrer Entstellung durch die Sünde und zwar; zunächst von der ersten Hervorbringung aller Dinge (Hexaemeron); dann von der ersten Einrichtung aller Dinge (Ordnung der Natur und

der Gnade in den reinen Geistern, der Natur in den reinkörperlichen Wesen, der Natur und der Gnade in den geistig-sinnlichen Kreaturen); endlich von der Hinbewegung aller Dinge zu ihrem Ziele hin und von dem Abfall eines Teiles derselben von ihrer besonderen Bestimmung, wobei insbesondere von der Thätigkeit der guten und der bösen Engel, von dem Einflusse der Himmelskörper auf die irdischen Körper, von der physischen Einwirkung der Seele auf ihren Leib und durch dessen Vermittlung auf andere Körper die Rede ist. Das Buch schliefst mit der Erörterung der Frage, weshalb der Fall der Menschen, nicht aber der der Engel Remedur zulasse.

Das zweite Buch hat zum Gegenstande die Wiederherstellung der Welt durch die Gnade der Erlösung und bespricht:

1. Die Vorbereitung der Erlösung, wobei Entstehung, Entwicklung und Ziel der patriarchalen und mosaischen Kirche, sowie der vier vorchristlichen Weltreiche, die Prophezeiungen und Vorbilder und die anticipierte Zuwendung der Heilsgnade zur Darstellung kommen; weiterhin

2. die historische Ausführung der Erlösung durch Christus: deren Anfang: von der Empfängnis Jesu bis zu seiner Darstellung im Tempel; deren mittleren Verlauf: bis zur Grablegung und deren Abschlufs: Christi Auferstehung, Himmelfahrt und Sendung des Heiligen Geistes; schliefslich

3. das Resultat der Erlösung in der Gründung der katholischen Kirche als Universalheilmittel zur Wiederaufrichtung der Menschheit, wobei auf die Ausführungen des ersten Bandes über die Hierarchie verwiesen wird und dann des weiteren von der sichtbaren Gemeinschaft, den Gnadenmitteln, der Disciplin und Schönheit der Kirche, sowie von der in ihr allein zu erlangenden allseitigen individuellen und sozialen Vollkommenheit die Rede ist.

Das dritte Buch mit dem allgemeinen Titel: „Umbildung der Welt in der Kirche durch die Benutzung der Gnade und die ewige Glorie" zerfällt in drei Kapitel:

1. Der thatsächliche Gebrauch und Mifsbrauch der Gnade Christi in der Welt (Fort- und Rückschritte in der Ausbreitung der Kirche, in der Entfaltung ihrer äufseren Vollkommenheit — Hierarchie, Ausübung der Kirchengewalt, Verwaltung der Sakramente — äufserer Kultus — und in der Entfaltung ihrer inneren Vollkommenheit — Verteidigung des Glaubens, Sittlichkeit, Ordensleben, Wissenschaft, Litteratur und Kunst, Staat und Familie);

2. das Weltgericht (Vorzeichen, allgemeine Auferstehung, Richter und Beisitzer, die zu richtenden, Offenbarung der Gewissen und Richterspruch);

3. die ewige Vergeltung (die Stadt des Teufels, Umschaffung von Himmel und Erde, die triumphierende Kirche).

Der dritte und letzte Teil des zweiten Bandes ist der speciellen Darlegung der im Mikrokosmos nachgebildeten dreifachen Ordnung gewidmet, welche in Christo infolge der hypostatischen Union ihren übernatürlichen Höhepunkt erreicht.

Das erste Buch behandelt in drei Kapiteln die dreifache Ordnung der Vollendung des Menschen im allgemeinen. Ausgangspunkt dieser Vollendung ist die gefallene menschliche Natur, in der der Mensch durch das Sein, die Fähigkeit das Wahre zu erkennen und das Vermögen das Gute frei zu wollen noch ein natürliches Bild seines Schöpfers bleibt. Demgemäfs werden im ersten Kapitel die menschliche Natur und ihre Vermögen erörtert.

Gegenstand des folgenden ist die Wiederaufrichtung des gefallenen Menschen oder die Wiederherstellung des übernatürlichen Ebenbildes Gottes in ihm durch die heiligmachende Gnade und die übernatürlichen Habitus (Tugenden und Gaben des hl. Geistes), denen die schlechten Habitus, die zu überwinden sind, gegenüber gestellt werden.

Im dritten Kapitel endlich sehen wir durch einen Wald von Detailausführungen hindurch, wie der Mensch in diesem Leben von der ersten Rechtfertigung durch die aktuelle Gnade, die mit Hilfe derselben gesetzten guten Akte (Seligkeiten und Früchte des hl. Geistes) sowie die Meidung der Sünden zu einer höheren Vollkommenheit und, nach Eintritt des Todes wie des besonderen Gerichts, zu seiner schliefslichen Vollendung im Himmel gelangt, auf welche die Reinigung im Fegfeuer hingeordnet ist, und zu welcher der Zustand der Verworfenen in der Hölle den Gegensatz bildet.

Das zweite und letzte Buch des dritten Teiles führt uns insbesondere die Vollendung der drei vollkommensten Menschen vor, welche gemeinhin die Trinität auf Erden genannt werden und nach dem Verfasser, wegen ihrer Wechselbeziehungen, die dreifache Ordnung der hypostatischen Union darstellen. Es entwickelt nach allen Seiten zunächst die höchste physische, intellektuelle und moralische Vollkommenheit, die Schönheit und die Exemplarität (Mustergültigkeit) Christi, sodann die Vorbereitung, Würde und Verherrlichung, die Schönheit und Exemplarität der Gottesmutter und schliefslich in ähnlicher Weise die Vollendung des hl. Joseph. Ein Anhang mit drei bildlichen Darstellungen dient zur Veranschaulichung der Entwicklung des Exemplarismus und bringt den 726 Seiten starken Band zum Abschlufs.

Die praktische Seite des Exemplarismus besteht darin, dafs die Exemplarursache der Welt zugleich das höchste Vorbild für die freie Thätigkeit des Menschen ist, indem notwendig alle Wissenschaft, Kunst und Tugend auf Gott als höchste Wahrheit, Schönheit und Güte hingeordnet ist, und der Mensch nach dieser dreifachen Richtung hin nur dadurch zur Vollendung gelangt, dafs er Gott nachahmt, insofern er das Wahre erkennt, das Schöne in seinen Werken darstellt und das Gute vollbringt.

Der dritte, 960 Seiten starke Band befafst sich lediglich mit der Anwendung des Exemplarismus auf die Wissenschaften. Die Ordnung der Vollendung des menschlichen Geistes in der Wissenschaft umfafst drei Stufen: Reinigung vom Irrtum, Aufklärung der Schwierigkeiten, Nachahmung der Universalität der göttlichen Weisheit.

Demgemäfs zerlegt sich dieser Band in drei Teile.

Der erste (circa 100 Seiten) enthält die Widerlegung der hauptsächlichsten Irrtümer über Gott und Welt in der Reihenfolge, die sich aus der Entwicklung der dreifachen Ordnung im zweiten Bande ergibt.

Der zweite Teil, an 700 Seiten stark, gibt in derselben Reihenfolge eine Darlegung der wichtigeren Kontroverspunkte, wobei stets zunächst der Stand der Frage klar gestellt und dann die verschiedenen Ansichten mit objektiver Angabe der dafür geltend gemachten Gründe erörtert werden. Bei der Lösung der Probleme folgt der Verfasser dem heil. Alfons, wo nur dieser eine eigene Meinung vertreten hat, so in der Annahme einer stets zu Gebote stehenden ausreichenden Gnade zum Gebete, in der Lehre von der Prädestination, in der Theorie des Äquiprobabilismus. Im übrigen steht er durchweg auf thomistischem Standpunkt, den er besonders ganz entschieden in der Kosmologie gegen die moderne Wissenschaft verteidigt, und wenn er ihn auch in einzelnen

Punkten (wie in der Bestimmung der metaphysischen Essenz Gottes, in der Lehre von der praemotio physica und in der Erklärung des göttlichen Vorherwissens der freien Willensakte) verläfst, so meint er doch häufig nur die Neuthomisten, nicht aber den hl. Thomas gegen sich zu haben. Dieser in Schwung gekommene Ausdruck Neuthomist mit seinem Beigeschmack von einem Gegensatze zu Thomas, den man in dem natürlichen Ausdrucke „neuere Thomisten" nicht finden würde, hat nach unserer Meinung eine ähnliche Bewandtnis und ebensowenig Berechtigung wie die vor dreifsig Jahren von den Gegnern der Infallibilität aufgebrachte Bezeichnung Neukatholiken. Wir fügen blofs noch hinzu, dafs die Schrift des Kardinals Pecci über die Zusammenwirkung der göttlichen Gnade mit dem freien menschlichen Willen, welcher der Verfasser in allen Stücken zustimmt, in diesem Jahrbuche eine eingehende Kritik erfahren hat, und dafs ebendaselbst auch die „Rechtfertigung Schneemanns durch Frins" von P. Feldner gründlich widerlegt worden ist.

Der Schlufsteil des dritten Bandes behandelt hauptsächlich den Ursprung, die Entwicklung, die Vernichtung und die Wiederherstellung der christlichen Encyklopädie, d. i. der dem Geiste des Christentums entsprechenden systematischen Vereinigung aller Wissenschaften, welcher der Verfasser das Wort redet. Dabei empfiehlt dieser den Gebrauch der lateinischen Sprache, welche sich durch ihre Stabilität und Universalität für die Behandlung der Theologie und Philosophie besonders eignet, und gibt zuletzt sein Schema zu einer Encyklopädie der Wissenschaften, die er in Bezug auf die subjektive Vollendung des Menschen einteilt in:

Scientia videndorum (Physica, Mathesis, Philosophia speculativa);

Scientia credendorum (acquisita testimonio humano, angelico et divino, also Geschichte, Wissenschaft von den Mitteilungen der guten und der bösen Engel, Dogmatik); und

Scientia agendorum (Ethik, Naturrecht, Staatsrecht, — Moraltheologie, Ascetik, Mystik, Kirchenrecht und Liturgie).

Trotzdem wir die Ansichten des Verfassers nicht überall teilen und in seinen Ausführungen manches uns weniger gefällt, so stehen wir doch nicht an, sein Werk, soweit es uns vorgelegen hat, als eins von bleibendem Werte zu bezeichnen und allen zu empfehlen, denen es um ihre allgemein wissenschaftliche Fortbildung zu thun ist. Es ist wohlbemerkt weder bestimmt noch geeignet, die besonderen Handbücher zu den einschlägigen Disciplinen zu ersetzen, aber es bietet zu allen eine schätzenswerte Ergänzung. Hier ist wohl so ziemlich alles zusammengetragen und geordnet, was je die Vorzeit über die höchste Exemplarursache und im Lichte derselben geschrieben hat, und indem alles unter diese Beleuchtung, d. i. unter den Gesichtspunkt des Exemplarismus gestellt wird, ist es unausbleiblich, dafs manches hervortritt, das sonst im Schatten bleibt. So bietet dieses Werk nicht blofs einen allgemeinen Überblick über die verschiedenen Gebiete der Wahrheit; es ist zudem geeignet, auch im einzelnen zu einem klareren, tieferen und vollständigeren Verständnisse zu führen. Zu den bereits vom ersten Referenten hervorgehobenen methodischen Vorzügen des Werkes fügen wir noch rühmend hinzu die Sorgfalt, mit welcher alle vorkommenden Termini erklärt und die Citate, wo es not thut, durch ergänzende oder erläuternde stets als solche erkennbare Einschaltungen dem Verständnisse näher gebracht werden.

Sourbrodt (Rheinprovinz). N. Pietkin, Pfarrer.

***Dr. Franz Meffert:* Der heilige Alfons von Liguori,** der Kirchenlehrer und Apologet des XVIII. Jahrhunderts. — Von der theologischen Fakultät der Universität Würzburg approbierte Preisschrift. Mainz, F. Kirchheim 1901. XVI, 280. S.

Mit Freude wurde von vielen das Erscheinen dieses Werkes begrüfst und dasselbe mit hoher Erwartung zur Hand genommen. Nun macht zwar die Lesung den Eindruck, dafs der Verfasser von wirklicher Pietät gegen den hl. Kirchenlehrer beseelt ist und sich bemüht hat, neben vielen Mängeln auch einige Vorzüge von Alfons' litterarischer Arbeit hervorzuheben; die ganze Leistung entspricht jedoch dem Titel des Buches nicht und mufs sowohl in materieller wie in formeller Hinsicht als verfehlt bezeichnet werden. Ist es ja dem hochwürdigen Verfasser nicht immer gelungen die Meinung des Heiligen, selbst in den wichtigsten Punkten seiner Lehre, objektiv zu erfassen; und vermifst man in seiner Darlegung sowohl eine Vertiefung in das Wesen und Auftreten eines Kirchenlehrers überhaupt als in den eigentümlichen Charakter von Alfons' schriftstellerischer Thätigkeit.[1] Zudem führt eine oberflächliche Betrachtung von Alfons' Schriften nicht nur zur Unvollständigkeit in der Darlegung und Würdigung der Verdienste des Heiligen (wie denn auch Dr. M. an mehrere wichtige Thesen Alfons' stillschweigend vorbeigegangen ist), sondern schadet geradezu seinem Namen.

Das Buch zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil umfafst die moraltheologischen Schriften, der zweite die apologetischen, dogmatischen und ascetischen.

Merkwürdigerweise ist der ganze erste Teil in eine Polemik zu Gunsten des Probabilismus entartet, worin der Verfasser den Schein erweckt, als sei Alfons' hohe Bedeutung in der Moral auf die Entwicklung und Vervollkommnung des Moralsystems beschränkt, und worin er den Heiligen gerade das Gegenteil von dem sagen läfst, was er wirklich sagt.

Wir müssen also erstens darauf hinweisen, dafs Alfons' Bedeutung als Kirchenlehrer, wie diese durch die Lobeserhebungen der Päpste und besonders durch die Dekrete Pius' IX. ausgesprochen ist, nicht nur in der Entwicklung des Moralsystems, sondern auch und vielleicht noch mehr in der heroischen Klugheit liegt, womit er über äufserst wichtige Seiten des ethischen Lebens und der Seelsorge die Principien aufgestellt und über fast alle Fragen der Kasuistik seine Meinung mit solchem nachhaltigen Einflufs geäufsert hat, dafs nach den Worten eines durch allzu grofse Pietät gegen den heiligen Lehrer gewifs nicht verdächtigten Theologen: „Moralis hodierna dici queat Alfonsiana", (Bouquillon, Theol. mor. fund. Introd. n. 137.); dafs ferner Kardinal Parocchi öffentlich dieses wichtige Zeugnis ausgesprochen hat: „Siccome i dissenzienti dall' Angelico rischiarono di rovinar dalla fede, cosi gli avversari d'Alfonso pericolarono di naufragare circa la sentenza morale" (Nel. Sec. cent. di S. Alf. p. 10); Kardinal Capecelatro: „A quel modo che San Tommaso è diventato quasi la sola guida di tutti gli studi seguiti dopo di lui, cosi è avenuto di S. Alfonso negli studi morali" (Vita. L. II. c. II. p. 426.); und Kardinal Manning: „The works of S. A. are,

[1] Auch in der Litteraturangabe wird mehreres Wichtige vermifst. Die Druckfehler sind zahlreich und sehr störend.

J may say, a summary of moral theology, as the great work of S. Thomas is of Dogmatic.“ (The mission of S. A. sermons. V. II. p. 209).

Was nun die Behandlung des Moralsystems betrifft, wird es jeden, der den heutigen Stand der Kontroverse kennt, äufserst befremden, auf S. 23. 24, wo die verschiedenen Moralsysteme aufgezählt werden, den Äquiprobabilismus ganz zu vermissen. Man liest sogar S. 121 den erstaunlichen Satz: „Wenn eine Meinung vere et solide probabilis ist, kann die entgegenstehende nur mehr aeque probabilis sein, höchstens paulo probabilior, aber nicht certe et notabiliter probabilior.“ Mit diesem Satze wird der Status quaestionis völlig ignoriert, reicht der Verfasser, trotz aller Polemik gegen den Äquiprobabilismus, ihm schliefslich die Hand, verkennt er jedoch zugleich die Principien der Ethik und Noetik, welche in dieser Frage mafsgebend sind. Diese Mifsgriffe vorausgesetzt, ist man weniger verwundert, wenn es S. 26 heifst: „Die Freiheit [ist] so lange im Besitze ihrer Stellung, bis durch strikten Beweis die Existenz des Gesetzes erwiesen [ist];“ wenn S. 34 gesagt wird, dafs das probabilistische Princip schon endgültig gesiegt hat und in der Erhebung des hl. A. zum Kirchenlehrer kirchlich anerkannt worden ist; wenn S. 54. 55 die von uns schon als irrig erwiesene Ansicht ausgesprochen wird, dafs beim Systemwechsel auch notwendig eine Änderung der Terminologie in der Kasuistik des Heiligen hätte eintreten sollen.[1] Besonders wird S. 59. 60 die schon so oft betonte Verwirrung der Probabilisten bezüglich Alfons' Argumentation wiederholt und die ausdrückliche Erklärung des Heiligen in seiner Editio VII. übersehen, wo er als eigentlichen Grund des Äquiprobabilismus den Satz aufstellt: „Ad licite operandum debemus in rebus dubiis veritatem inquirere et sequi; at ubi veritas clare inveniri nequit, tenemur amplecti saltem opinionem illam, quae propius ad veritatem accedit.“ (Auctoris Monitum.)[2] Wo bleibt denn die Kraft der „erschöpfenden Darstellung Ballerinis, der mit erdrückendem Material die Identität der certo probabilior und der moraliter certa in der alfonsianischen Terminologie nachgewiesen haben soll (S. 61)? eine Darstellung, welche nur jenen imponieren kann, die den Kern der Frage weder in Alfons' Erörterungen noch in den ethischen Principien richtig fassen. Daher auch bei Dr. Meffert die Meinung (S. 87), Alfons' Erklärung an Blasucci, wobei er sich als Probabilioristen bezeichnet, sei blofs eine Ausflucht; zwischen der Dichiarazione von 1774, in äquiprobabilistischem Sinne aufgefafst, und den früheren Darlegungen des Heiligen (nach 1762)

[1] Vergl. unsere Abhandlung in diesem Jahrbuch 1896 S. 488—489: „Das Moralwerk des Heiligen als solches gibt eigentlich die notae propositionum (probabel, probabler, gleich probabel) an; das System entscheidet, wie man sich bezüglich der Wahl jener gekennzeichneten Meinungen verhalten soll.“ Vergl. ebendas. 1897 S. 467; und in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1897 die Abhandlung von Dr. Koch S. 126.

[2] Es ist zu bemerken, dafs, wenn auch die von Dr. Meffert S. 89 citierten Worte: „hoc procedit etiamsi opinio illa tutior non sit magno excessu probabilior; sufficit enim ipsam esse uno tantum gradu probabiliorem“ in den späteren Ausgaben ausgefallen sind, der heilige Lehrer den oben citierten Satz immer beibehalten hat: und dieser Satz ist die Hauptsache und ist für den Äquiprobabilismus entscheidend.

bestehe ein Widerspruch (S. 96); daher auch die Thatsache, daſs er S. 115. 116 Alfons' Argumentation geradezu auf den Kopf stellt. Während A. sich auf die Abwesenheit des dubium strictum beruft, und den Überschuſs der Kenntnis zu Gunsten der certo probabilior als eine genügende (indirekt verpflichtende) Promulgation bezeichnet, so daſs die certo minus probabilis — obgleich sie an sich noch probabel bleiben kann — nicht mehr ethisch probabel, nicht mehr für die Praxis verwendbar ist, nicht mehr anstatt der certo probabilior als Handlungsnorm gewählt werden darf, — behauptet der Verfasser, als opinio certo probabilior sei bei Alfons bloſs jene gemeint, welche an und für sich moraliter certa sei; eine Behauptung, die nicht nur dem oben von uns aus der editio VII. citierten Argumente, sondern auch dem Wortlaute der Dissertatio von 1762 widerspricht, wo der Heilige als eigentlichen Grund seiner Entscheidung schreibt: „Saltem dici nequit amplius stricte dubia: cum pro se certum habeat fundamentum quod ipsa sit vera"; d. h.: weil sie für ihre Wahrheit einen Grund gewiſs mehr hat als die entgegenstehende; wodurch sie zur certo probabilior wird.

Ganz besonders müssen wir aber den Satz hervorheben, den der Verfasser S. 89 über das Monitum von 1773 aufgestellt hat. Erst schreibt er so: „Hiermit [d. h. mit den Worten Alfons']: Dixi mox supra quod si opinio tutior apparet certe probabilior tenemur eam amplecti; advertendum quod hoc procedit etiamsi opinio illa tutior non sit magno excessu probabilior; sufficit enim ipsam esse uno gradu probabiliorem] soll der hl. Alfons ausgesprochen haben, daſs die certo probabilior gleichbedeutend mit der unico gradu probabilior [sei], d. h. die Äquiprobabilisten haben recht, wenn sie sagen, die von A. als ausschlaggebend erachtete gröſsere Probabilität ist mit einer unico gradu probabilior gegeben;" — dann fügt Dr. Meffert buchstäblich hinzu: „parum pro nihilo reputatur: also = aeque probabilis." Dieser Zusatz von Dr. M. ist so erstaunlich, ja so widersinnig, daſs er das Vermuten weckt, er habe den Sinn der Kontroverse gar nicht gefaſst. Gaudè, den er bei diesem Zusatz als Gewährsmann citiert, sagt gerade das Gegenteil.

Was die Durchführung des Princips „melior est conditio possidentis" anbetrifft, so begegnen wir bei Dr. M. von S. 100 bis in den zweiten Abschnitt hinein einem Miſsgriff über Priorität von Gesetz oder Freiheit. In seinen diesbezüglichen Erörterungen (S. 166 ff.) verwechselt er die physische Freiheit (= Vermögen) mit der moralischen (= Recht); die physische Freiheit ist immer prior lege; die moralische jedoch — und davon ist in einem Moralsysteme die Rede — setzt den Begriff eines allgemeinen Gesetzes, als obligatio tendendi in finem ultimum juxta normam Legis divinae, voraus; nur bezüglich der besonderen Gesetze kann, weil sie nicht alle sofort jedem einleuchten oder auch wohl nie mit genügender Sicherheit erkannt werden, eine prioritas libertatis existieren. Diese Verwechslung des Verfassers veranlaſst seine Polemik gegen den hl. Alfons über das dubium circa cessationem legis (S. 128), veranlaſst auch seine Äuſserung, daſs „mit Sicherstellung des Princips von der Priorität der Freiheit vor dem Gesetze" beim hl. Alfons „der Probabilismus in nuce gegeben" war (S. 134). Hat doch der Heilige diese Priorität nicht in absolutem Sinne verteidigt. Daher auch bei Dr. Meffert die durchaus unrichtige Übersetzung dieses Passus des heiligen Kirchenlehrers: „Nos vero dicimus aliquando possidere legem, aliquando libertatem; nempe cum lex non est adhuc promulgata". Dr. Meffert übersetzt einfach diese letzten

Worte so: „Nämlich dann, wenn das Gesetz nicht genügend promulgiert ist.“ Es soll heifsen: Wenn das Gesetz noch nicht promulgiert ist: damit wird ja die eventuelle Posteriorität der Kenntnis der besonderen Gesetze in Bezug auf die Konstatierung des Nichtgebundenseins angedeutet.[1]

Was den zweiten Teil dieser Arbeit betrifft, is folgendes zu bemerken. Bei der Besprechung der apologetischen Werke von Alfons führt Dr. Meffert aus der Breve dissertazione contra gli errori dei moderni increduli einen Passus an, worin der Heilige die Voraussetzung der angebornen Gottesidee mache (S. 145. 176. 177.); Alfons' Worten eine Interpretation zu geben, wie man sie gewöhnlich den Kirchenvätern gibt, sei bei dem ganzen Kontext wohl nicht möglich. (S. 176.) — Wir bemerken, dafs, um dieses richtig zu beurteilen, der Kernpunkt von Alfons' Argumentation ins Auge zu fassen ist. Nun läfst der Heilige dem dritten Kapitel, wo sich der citierte Passus befindet, den eigentlichen Gottesbeweis aus dem Kausalitätsprincip vorangehen; er wiederholt ihn kurz im Anfange des Kapitels und fährt dann so fort: „Zu dem Allen kommt noch das von der Natur selbst den Menschen eingepflanzte innere Licht, wodurch uns das Dasein Gottes geoffenbart wird. Man beweist aber, dafs es solch ein natürliches Licht gibt, durch die Thatsache, dafs alle Völker eine höchste Gottheit anerkannt und angebetet haben.“ Dann werden als ungenügende Erklärungen dieser Thatsache zurückgewiesen die Sinnenlust, die Furcht, die Erziehung, die Politik der Fürsten. Also hat die Natur selbst die Gottesidee in das Herz des Menschen eingeprägt. „Und willst du den Beweis, dafs diese Übereinstimmung der Menschen nicht irrtümlich ist, so betrachte das Weltgebäude, mittels dessen Gott uns sein Dasein offenbart.“ Das ist Alfons' Gedankengang, wie jeder Leser in der Turiner Ausgabe[2] sich davon überzeugen kann; und mit diesen Erörterungen des Heiligen läfst sich die den diesbezüglichen Äufserungen der Kirchenväter gegebene Interpretation nicht nur sehr gut vereinbaren, sondern wird geradezu erfordert.[3]

Über Alfons' Gnadenlehre spricht der Verfasser das folgende Verdikt aus: „Dieses synkretistische System mit seinem Hinken nach beiden Seiten [ist] unhaltbar“ (S. 202); dieser Vermittlungsversuch ist „gescheitert“ (S. 202), „verfehlt“ (S. 204); er will ihn nur vom Standpunkte der praktischen Seelsorge gelten lassen. (A. a. O.)

Und der Beweis dieser Unhaltbarkeit? Schon der erste Satz dieses Beweises leidet stark an einer ignoratio elenchi. Dr. Meffert schreibt (S. 202): „Das System reduciert die zahllos möglichen Fälle der Berührung der göttlichen Gnadenwirkung mit der menschlichen Freiheit auf den einzelnen Fall des Gebetes.“ Meint denn Dr. Meffert wirklich, dafs nach dem heiligen Kirchenlehrer blofs die gratia sufficiens die

[1] An anderen Ungenauigkeiten im ersten Teile gehen wir stillschweigend vorbei; z. B. S. 27, wo der Satz: lex dubia non obligat, ohne nähere Unterscheidung als allgemein gültig bezeichnet wird; ist ja der Sinn dieses Grundsatzes gerade Gegenstand der Kontroverse; S. 33, wo Amort, den selbst d'Annibale zum Äquiprobabilisten stempelt, als einfacher Probabilist angeführt wird.

[2] Die deutsche Übersetzung ist nicht ganz genau.

[3] Was das von Alfons widerlegte Buch: De la prédication anbetrifft, gibt Dr. M. irrtümlich Voltaire als dessen Verfasser an. Das Buch ist von dem längst vergessenen abbè de Coyer.

menschliche Freiheit berühre? oder dafs nach Alfons die gr. suff. blofs das Gebet (in jenen Fällen, wo es ein opus facile ist) hervorrufe und nicht auch alle andern opera facilia? Alfons behauptet ausdrücklich das gerade Gegenteil.

Dann will der Verf. den Heiligen des Widerspruches zeihen, weil die „zum Gebete gegebene gratia suff. zur efficax wird durch die freie Willensbethätigung der Menschen“ und A. somit in den Fehler zurückfällt, den er als besonders schwerwiegend gegen den Molinismus geltend macht. (S. 203.) In der Aufnahme der Distinktion zwischen opera facilia und difficilia scheint Dr. Meffert nur einen Versuch zu sehen, um das Kausalitätsgesetz zu umgehen. (S. 203.) Jener Widerspruch liegt jedoch nur in Dr. Mefferts verkehrter Auffassung, und seine Beurteilung der erwähnten Distinktion in ungenügender Kenntnis des Kontroverspunktes. Nach dem heiligen Kirchenlehrer verhält sich die Sache so: Die Gnade, so oft sie einen Erfolg im menschlichen Willen erreicht, erreicht ihn durch eigene Kraft: sie ist efficax ab intrinseco; weil jedoch wirkend in sphaera moralitatis, worin die vernünftige Natur als wesentliches Mittelglied zwischen dem eventuellen moralischen Effekt und Gottes entsprechender (also nicht physischer) Kausalität, und zwar als causa instrumentalis gestellt ist, bleibt es immer möglich, dafs der Effekt (= die sittliche Gutheit) nicht erreicht wird. Der Heilige nimmt jedoch mit vielen anderen Theologen an, dafs die sittliche Kraft des Menschen durch die Erbsünde verwundet ist, und seine Natur sich folglich auf verschiedene Weise zu den verschiedenen sittlichen Handlungen, welche von ihm zur Erlangung der Seligkeit erfordert sind, verhält. Hat diese gefallene Natur für einige dieser Handlungen eine proportionierte Kraft behalten, so übersteigen andere Handlungen diese sittliche Kraft; die ersteren werden „leichte“, die anderen „schwierige“ genannt. Um diese letzteren zu erfüllen, wird also eine Hilfe erfordert, welche, ohne die Freiheit zu beeinträchtigen, dennoch unbedingt allen möglichen Widerstand besiegt; denn bezüglich dieser schwierigen Werke ist die Schwachheit des gefallenen Menschen so grofs, dafs sein Wille keine sittlich gute Wahl treffen wird, wenn nicht Gottes Hilfe jeden gegenteiligen Einflufs neutralisiert. So erfordert denn diese doppelte Art von Handlungen eine zweifache Art von Gnade; jene, welche wir an letzter Stelle beschrieben haben, und welche ihren Effekt auf absolute Weise erreicht; und eine andere, welche die opera facilia erzielt, nicht aber auf absolute, unfehlbare Weise, sondern indem sie jenen Einflüssen, welche die Wirkung der Gnade hemmen können, freien Lauf läfst, so dafs der Effekt nicht immer erreicht wird. Diese letztere Gnade ist die gr. sufficiens des hl. Alfons. Für das Verhältnis zwischen dieser und der Erlangung der gratia absolute efficax beruft der Heilige sich auf die Worte des Konzils von Trient Sess. VI. c. XI: Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere, quod possis (= opera facilia), et petere (auch facile), quod non possis (= difficilia). Der Unterschied zwischen der sufficiens und efficax in Alfons' Lehre liegt somit nicht darin, dafs die erste etwa efficax ab extrinseco, die andere ab intrinseco sei; sondern dafs die „sufficiens“ non absolute, die „efficax“ dagegen absolute efficax ist.[1] Nun mag es bei oberflächlicher Betrachtung

[1] Darum kann das System des hl. Alfons der scientia media gänzlich entbehren, und konnte A. folgerichtig schreiben: „Non sono favorevole alla dottrina scolastica de'Gesuiti, che defendono mordicus la scienza media, ma di proposito io l'oppugno.“ (Lettere p. 370.) Es ist also ein

den Anschein haben, als sei dieser Unterschied in Gottes auswirkender Gnadenkraft ein Verstofs gegen das Kausalitätsprincip: es wäre dies der Fall, wenn es sich um die causalitas efficiens handelte. Darum handelt es sich jedoch nicht. Denn der von der Gnadenwirkung Gottes erzielte Effekt ist die (übernatürliche) sittliche Gutheit der Handlung; und weil die Art der Kausalität der Natur des Effektes entspricht, kommt hier nicht die physica efficiens causalitas Dei in Betracht, sondern die causalitas ordinans, welche sich der menschlichen Natur (= Verstand und Wille) als einer causa vere intermedia bedient, woraus die Thatsache erklärt wird, dafs der Einflufs Gottes nicht immer, in dieser Sphäre, seinen bezweckten Erfolg erreicht. Die determinatio, welche nach dem hl. Alfons die Gnade auf das Hervorbringen der sittlich guten menschlichen Handlungen ausübt, ist also nicht eine praedeterminatio physica, wie diese die Thomisten verteidigen; und so ist Alfons in seinem Gnadensysteme durchaus nicht Molinist, aber auch nicht Thomist.[1]

Die Darlegung Dr. Mefferts ist, was diese Frage anbetrifft (S. 210. 211), vollkommen irrtümlich und schliefst für den heiligen Kirchenlehrer in einem Hauptpunkte seiner Lehre den Vorwurf des Widerspruchs und der Unwissenheit ein. Dieser Vorwurf mufs aber notwendig auf den Verf. zurückfallen. Und man erwäge hierbei, dafs sechshundertsechzig Bischöfe aus allen Teilen der Welt in ihren Gesuchschriften zur Erhebung Alfons' zur Kirchenlehrerwürde gerade sein Gnadensystem mit Lob und als Grund seiner Erhebung betont haben. Ein solches Zeugnis so vieler judices fidei hat gewifs einen Wert, der verkehrte Darlegungen aufwiegt.[2]

Und mit welchem Rechte wagt Dr. Meffert es zu behaupten, dafs die Hauptfrage, nämlich: „wie denn diese Gnade den menschlichen Willen determiniere zur Setzung eines Aktes“ bei Alfons „ganz und gar nicht berührt werde“ (S. 203)? Sagt denn der Heilige nicht ausdrücklich: „Diciamo anchora che questa grazia efficace per 'lo più opera e fa operare per la dilettazione vittrice, ma alle volte ci determina ad operare anche per altri motivi, come di speranza, di timore ecc.“ (Append. ad. Conc. Trid. n. 141.) Und meint man vielleicht, diese Antwort sei nicht „wissenschaftlich“, so bemerke man, dafs der hl. Alfons hier nichts

Irrtum Dr. Mefferts, wenn er schreibt, das System Tournelys und auch des hl. A. könne der Annahme der scientia media nicht entgehen. (S. 206.) Ebenso irrtümlich wird Tournely von Dr. M. als ein Verteidiger der scientia media bezeichnet (S. 206. 208). Hätte Dr. M. den Tournely selbst gelesen, so würde er, glauben wir, diese Behauptung nicht machen. Tournely hat bezüglich der scientia media blofs das Für und Wider angegeben, ohne selbst Stellung zu nehmen. Der hl Alfons hat sich aber besonders des von Montagne verfafsten Kompendiums Tournelys bedient, wo ex professo gelehrt wird: Admittenda est gratia per se et ab intrinseco efficax. Dafs Billuart Tournely als einen Molinisten bezeichnet hat, ist hier gleichgültig.

[1] Was die mera resultantia physica volitionum ex voluntate betrifft, so läfst sich diesbezüglich eine praedeterminatio physica Dei mit den Auffassungen des heiligen Kirchenlehrers vereinbaren. Übrigens sagt derselbe niemals, die gratia sufficiens sei blofs ab extrinseco efficax.

[2] Cfr. Acta concessionis Tituli Doctoris Ecclesiae, p. 2, 11, 125; p. 25, 29, 130.

anderes sagt als der hl. Thomas: „Sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis (und darum handelt es sich in der Sphäre der Moralität) est appeti aut desiderari.“ (De Ver. qu. 22. a. 2.) Die „dilettazione vittrice“, die „altri motivi“ des hl. Alfons sind nichts als Nuancen des „appeti et desiderari“ des hl. Thomas, oder mit anderen Worten der Liebe, so dafs jene Autoren, welche die Lehre des hl. Thomas in diesem Punkte erörtern, einfachhin die These aufstellen: Causalitas finis est amor seu desiderium sui, quod inspirat finis voluntati. (Goudin, Phil. P. I. qu. 5. art. 3. Joannes a S. Thoma, Cursus Phil. nat. P. I. qu. 13. art. 2. Cosmas Alamannus S. J., Summa Phil. P. I. Qu. XII. art. IV.) Das mag nun allerdings etwas befremden, ist aber doch sehr wissenschaftlich!

Dr. Meffert unterläfst es, einen wichtigen Punkt von Alfons' dogmatischer Lehre zu besprechen, nämlich die Lehre von der Prädestination, welche A. ausführlich behandelt und worin er eine sehr markierte Stellung einnimmt. Kein Wort auch über Alfons' Meinung in mehreren, jetzt noch andauernden Kontroversen, wie über das Wesen des heiligen Mefsopfers, über das Wesen des sacramentum Ordinis, Poenitentiae, Confirmationis, über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung, über das Los der ungetauften Kinder; über obduratio und die mensura peccatorum, über das fundamentum spei christianae, über den eigentlichen Gegenstand der Verehrung des Herzens Jesu, worin damals schon der heilige Lehrer gegen P. Gallifet die richtige Auffassung vertrat.

Wir treten jetzt an die Mariologie des hl. Alfons' heran. Bei der Würdigung dieses Werkes hebt Dr. M. stark Alfons' „arge Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit“ (S. 215) hervor, womit er so viele Erzählungen über die wunderbare Macht der Gottesmutter aufgenommen hat; selbst wenn man zu seiner Verteidigung auf den Charakter des neapolitanischen Volkes hinweist, „bleibt noch ein grofses Mafs von Kritiklosigkeit und Leichtgläubigkeit“ (S. 216).

Die Ehre des hl. Alfons und die Liebe zur Wahrheit zwingen uns, diesen Behauptungen gegenüber Stellung zu nehmen.

Zum richtigen Verständnis geben wir jedoch vorab ausdrücklich zu, dafs mehrere vom hl. Alfons angeführte Beispiele dem Geschmacke der nordischen Völker überhaupt nicht entsprechen. „Das mag“, so bemerkt der gelehrte Bischof von Chersones, Th. Laurent (in seiner Vorrede zur deutschen Übersetzung dieses Werkes), „grofsenteils aus der Verschmähung aller Kunst in der Darstellung, aus der Kürze und Abgerissenheit der Erzählung selbst, aus dem gar schlichten und einfältigen Ausdruck herrühren. Allein Wunderereignisse sind keine Geschmacksachen, und Wundererzählungen keine Kunsterzeugnisse. Es gibt, — so fährt Laurent fort —, auch in der hl. Schrift solche Wundergeschichten, die, wenn sie anderswo erzählt, und besonders wenn sie bruchstücklich aufser ihrem Zusammenhange genommen würden, oder auch wie sie da stehen, manchem abgeschmackt vorkämen: Man denke an den sprechenden Esel des Balaam, an die Vertreibung des Teufels von den jungen Eheleuten Tobias und Sara durch den Dampf der gerösteten Fischleber, sowie an die Erwürgung der sieben frühern Männer der Sara durch den Teufel, an den geharnischten Reiter im Heiligtum zu Jerusalem und die Geifselung des Heliodor; ja an die Legion Teufel, die, von Christo aus den Besessenen getrieben, auf seine Einwilligung in die Herde Schweine fuhren und sie in den See stürzten. Wie viele Wunder aus dem Leben der Heiligen bieten nicht so auffallende Umstände dar, als diese aus der

biblischen Geschichte? An dergleichen Umstände soll man sich also nicht stofsen, sondern eher erforschen, wie sie in die weisesten Absichten Gottes bei diesen Wunderthaten gehören; und wenn sich dies auch nicht immer ermitteln läfst, so sollen wir nichtsdestoweniger den Finger Gottes anbeten."

Diesen Bemerkungen des hochw. Bischofs Laurent, der bekanntermafsen in dieser Hinsicht ein unverdächtiger Zeuge ist, kann man eine doppelte Einwendung entgegenhalten.

Erstens: Wenn mehrere dieser Beispiele für unseren Geschmack störend sind, ist es dann noch zweckmäfsig, sie als Erbauungsmittel in die deutschen Übersetzungen der „Herrlichkeiten Mariens" immer und wieder hineinzutragen?

Wir antworten, dafs man diesbezüglich verschiedener Ansicht sein kann, und dafs jede Ansicht ihre Gründe hat; dafs also, wenn auch Dr. Meffert das Recht unverkürzt gelassen wird, einer gesichteten Ausgabe den Vorzug zu geben, andere der Meinung sind, dafs das, übrigens sehr relative, Abstofsende in einigen Erzählungen, in der Autorität des Erzählenden, als eines Heiligen und Kirchenlehrers, zugleich auch in der Salbung der Lehre, in dem frischen Liebeshauch, der das ganze Buch durchweht, sein Korrektiv findet und trotz aller litterarischen Mängel noch zu nützlich ist, um ausgemerzt zu werden; dafs jedenfalls die Aufnahme dieser Beispiele „die gesunde Andachtsübung" (S. 214) zur Mutter Gottes nicht gefahrden wird, und dafs es jedenfalls auch nicht angeht, auf die Beispiele der „Herrlichkeiten Mariens" die Worte des Bischofs Ullathorne anzuwenden (S. 216. 217), ohne die Gefahr, den Protestanten könnten irrtümliche Auffassungen über die katholische Lehre bezüglich der Gottesmutter eingeflöfst werden, ungeheuer zu übertreiben; dafs schliefslich, was die heilige Kirche ohne Vorbehalt gelobt und dem ganzen christlichen Volke anempfohlen hat, nicht schädlich wirken kann, die christliche Frömmigkeit nicht gefährden und dem Aberglauben Thür und Thor nicht öffnen wird, wie es der Verf. a. A. O. insinuiert, sondern im Gegenteil — besondere Fälle natürlich ausgenommen — notwendig dem geistlichen Leben der Völker nützlich sein mufs. Wir wiederholen jedoch: Die von Dr. M. vertretene Ansicht über Auslassung des Störenden in Alfons' Beispielen wollen wir nicht bestreiten und anerkennen, dafs sie ihre Gründe hat. Aber auch nur dieses anerkennen wir, teilen jedoch nicht die Befürchtungen des Verf., halten diese vielmehr durch die Anerkennung, welche sowohl die Päpste als das christliche Volk dieser Schrift Alfons' gezollt haben, für ausgeschlossen.[1]

Die zweite Einwendung ist diese: Sind die vom hl. Alfons angeführten Beispiele wahr oder wahrscheinlich, oder kann man ihn in dieser Hinsicht einer „argen Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit" (S. 215) zeihen?

Als Antwort auf diese Frage diene an erster Stelle die Bemerkung, dafs die heilige Kirche feierlich erklärt hat, der hl. Alfons habe die Tugend der Klugheit standhaft im heroischen Grade geübt. Mit diesem feierlichen Urteile der Kirche läfst sich die Anklage Dr. Mefferts, eine Anklage, welche er auch aufrecht hält in Bezug auf die Zeit, worin Alfons gelebt (S. 215), nicht leicht vereinbaren. Wenigstens hätte

[1] Man bemerke, dafs wir uns für die historische Wahrheit der Erzählungen Alfonsens nicht auf die seinen Werken erteilte Approbation der Kirche berufen.

Dr. Meffert einen Beweis liefern sollen, woraus diese „arge Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit" erhellt. Die zwei Beispiele, welche er S. 214 und 215 anführt, beweisen gar nicht. Denn die Vision des Br. Leo hat an sich nichts Unglaubwürdiges, und für die Erzählung einer Vision, deren Inhalt sich jedem als blofs symbolisch deutlich erkennbar macht, dürfte ein Hinweis auf die Franziskanerchronik als Quelle durchaus genügen. Die Erzählung Pelbarts über das Leichengerippe ist zwar mehr auffallend; zugleich ist aber gerade diese Erzählung unter allen von Alfons angeführten eine von den am besten erwiesenen. Denn Pelbart gibt diese wunderbare Thatsache als zu seiner Zeit vorgefallen, und zwar vorgefallen in der Gegenwart des Kaisers Sigismund und vieler Reichsgrofsen. Er erzählt es in einem Buch, das er dem Papste Sixtus IV. gewidmet hat, zu einer Zeit, als viele Augenzeugen noch am Leben waren. Was ferner die Worte betrifft, womit der Heilige diese Erzählung einleitet, so bemängelt Dr. M. stark die Weise, wie A. den hl. Thomas für sich citiert. Der Heilige sagt nämlich so: „Es ist die Meinung vieler Theologen und speciell des hl. Thomas, dafs Maria vielen Personen, die in der Todsünde starben, von Gott die Aufschiebung des Richterspruches und die Rückkehr in das Leben, um Bufse zu thun, erlangt habe." Dr. Meffert (S. 214) sagt, dafs der hl. Alfons sich wohl mit Unrecht auf den hl. Thomas beruft; dafs Thomas a. a. O. (III. suppl. qu. 71. art. 5.) nur von einem Fall, nämlich von der angeblichen Befreiung Trajans redet. Dem ist aber nicht so. Hat doch der heil. Thomas a. a. O. folgenden Satz: Ad 5m dicendum quod de facto Traiani hoc modo potest probabiliter aestimari, quod precibus B. Gregorii ad vitam fuerit revocatus et ita gratiam consecutus sit, per quam remissionem peccatorum habuit et per consequens immunitatem a poena; sicut etiam apparet in omnibus illis, qui fuerunt miraculose a mortuis suscitati, quorum plures constat idololatras et damnatos fuisse. De omnibus talibus enim similiter dici oportet, quod non erant in inferno finaliter deputati, sed secundum praesentem propriorum meritorum iustitiam; secundum autem superiores causas, quibus praevidebantur ad vitam revocandi, erat aliter de eis disponendum. Vel dicendum secundum quosdam, quod anima Traiani non fuit simpliciter a reatu poenae aeternae absoluta, sed eius poena fuit suspensa ad tempus, sc. usque ad diem iudicii. Nec tamen oportet, quod hoc fiat communiter per suffragia; quia alia sunt, quae lege communi accidunt, et alia, quae singulariter ex privilegiis aliquibus conceduntur; sicut alii sunt humanarum limites rerum, alia divinarum, signa virtutum, ut Augustinus dicit. Das einzig Unrichtige also, was sich in dieser Citation Alfons' vorfindet, ist, dafs er den hl. Thomas diese aufserordentliche Befreiung von den Höllenstrafen der Vermittlung Mariens zuschreiben läfst. Da der hl. Alfons aber in der Einleitung seines Buches mit Recht den hl. Thomas für die Ansicht citiert, dafs Maria die allgemeine Vermittlerin aller Gnaden ist (Opusc. Explic. Salut. Angel.) und im ersten Kapitel die Worte des hl. Thomas anführt: [Maria] dimidiam partem regni Dei impetravit, ut ipsa sit regina misericordiae, ut Christus est rex iustitiae (Introd. in ep. canonicas.), so war der hl. Alfons auch berechtigt, den hl. Thomas diese aufserordentliche Gnadenspendungen der Gottesmutter zuschreiben zu lassen.

Zweitens möge hier als Zeuge gegen die Anklage Dr. Mefferts der schon genannte Bischof Laurent auftreten, ein Prälat, welcher der Leichtgläubigkeit und des Mangels an Kritik am wenigsten verdächtig

sein kann. Er schreibt in der schon citierten Vorrede zur deutschen Übersetzung der Herrlichkeiten Mariens: „Es ist wahr, dafs eine solche Menge von Wundergeschichten, so nahe zusammengedrängt und so kurz und schlicht erzählt, ohne alle wissenschaftliche (physiologische oder psychologische) Begründung und Erläuterung, wie sie in diesem Buch enthalten, wohl eine starke Zumutung sind an unsere so ungläubige Zeit, die eben ihres Unglaubens wegen so wenige Wunder mehr geschehen sieht, wie ja der Heiland selbst in seiner Vaterstadt aufser einigen Krankenheilungen kein Wunder thun konnte . . . wegen ihrer Ungläubigkeit.“ Dann, nach Erwähnung der aufserordentlich vielen, und doch genügend bestätigten Wunder einiger Heiligen aus späterer Zeit und nach der Bemerkung, dafs viele von den von Alfons angeführten Wundern von dem apostolischen Stuhl anerkannt waren, fährt er so fort: „Nun hat aber der hl. Alfons in diesem Buche keine Wundergeschichte aufgeführt, — falls er sie nicht aus seiner eigenen durchaus sicheren Erfahrung geschöpft —, ohne den Autor, dem er dieselbe entnommen, anzugeben; und schon die Anführung einer Erzählung und Benutzung eines Autoren von einem so weisen, gelehrten, erleuchteten und frommen Manne, zumal in Verbindung mit der vom Oberhaupt der Kirche geschehenen Gutheifsung seiner Schriften und Kanonisation seines Namens, bürgt uns dafür, was sich auch anders nachweisen läfst, dafs diese Autoren keine lügenhafte, leichtgläubige, verdächtige, dafs sie vielmehr zuverlässige und unverwerfliche Zeugen sind.“ Soweit Laurent.

Was Caesarius anbetrifft, haben selbst protestantische Autoren dessen Zuverlässigkeit anerkannt. Die Erzählungen von Alanus a Rupe waren zu Alfons Zeiten so allgemein in Italien verbreitet und von so vielen namhaften Autoren in gutem Glauben aufgenommen, dafs man wegen ihre Benutzung dem Heiligen nicht den Vorwurf der Leichtgläubigkeit machen kann; die meisten, wenn nicht alle, Erzählungen hat Alfons Schriftstellern entnommen aus der Gesellschaft Jesu, deren Zuverlässigkeit damals über allen Verdacht erhaben war, z. B. Nieremberg, Rho, Lyraeus, Auriemma, Bovio. Haben sich diese Autoren in der Anführung oder Würdigung ihrer Quellen einige Male geirrt, so ist am wenigsten dem hl. Alfons' ein Vorwurf daraus zu machen.[1]

Übrigens erklärt der Heilige selbst, wie ernst er bei Anführung von geschichtlichen Thatsachen seine Pflicht als Schriftsteller aufgefafst hat. In der Einleitung zu seinem Buche „die Siege der Martyrer“ schreibt er: „Man wundere sich nicht, wenn man hier nicht alle Umstände angegeben findet, die in anderen Büchern aufgezeichnet sind. Ich habe nur solche Thatsachen geben wollen, die ganz sicher und aus zuverlässigen Schriftstellern genommen sind, und habe deshalb manches übergangen, was ich zwar nicht als falsch verwerfe, aber was mir doch zweifelhaft und aus unsichern und verdächtigen Akten gezogen zu sein scheint. Kardinal Baronius schreibt in seinen Annalen (a. 307. n. 23), es sei besser, in dem Leben der Heiligen Weniges und Sicheres als Vieles und Ungewisses zu erzählen; denn das Wenige, wenn es getreu ist, befriedigt den Leser, der daraus Nutzen ziehen kann; wenn aber im Gegenteil Wahres mit Zweifelhaftem gemischt erscheint, dann hat man auch das Wahre in Verdacht. Deshalb lasse ich verdächtige Thatsachen beiseite,

[1] Dieses gilt besonders von der Erzählung über den Jüngling Ernest, wobei der Heilige sich wahrscheinlich auf Bovio verlassen hat, der als Quelle Vincenz von Beauvais anführt, in dessen Speculum historiale iedoch dieses Beispiel nicht vorhanden ist.

im Falle indes der Verdacht nicht etwa aus der Luft gegriffen ist, sondern auf einem vernünftigen Grunde beruht. Denn wenn ein Schriftsteller nicht im allgemeinen als unglaubwürdig angesehen wird und als ein solcher, der alles übertreibt, sondern wenn er als treu, gewissenhaft, gelehrt und fleifsig anerkannt wird, und kein positiver Grund vorhanden ist, dafs die Akten der Martyrer falsch seien, dann ist es nicht billig, die Thatsachen, die er erzählt, zu verwerfen.“ Nun hatte gewifs Alfons zu seiner Zeit das Recht, die von ihm benutzten Autoren zu der Zahl dieser zuverlässigen Quellen zu rechnen; und so bleibt das von Dr. Meffert beanstandete Urteil Dilgskrons[1] (S. 215) bestehen. Dafs Dr. M. einige dieser Erzählungen unwahrscheinlich erachtet, thut nichts zur Sache; der hl. Alfons hielt sie für wahrscheinlich, und in dieser Hinsicht ist dem Urteile eines Kirchenlehrers, dessen Schriften von der Kirche ohne Vorbehalt dem Volke anempfohlen sind, mehr zu trauen als den subjektiven Auffassungen des einen oder anderen Kritikers. Gewifs sollte sich aber Dr. Meffert für verpflichtet halten, seine gegen den Heiligen erhobene Anklage der „argen Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit“ zurückzunehmen.

Bei der Behandlung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes (S. 217 ff.) unterläfst Dr. M. zu bemerken, was Alfons über das debitum proximum contrahendi peccatum originale bei Maria gelehrt hat.

Dafs der hl. Alfons sich mit Unrecht auf den hl. Bernard beruft, kann vielleicht[2] nach den neuesten Untersuchungen zugegeben werden; was jedoch den hl. Thomas betrifft, so können wir die Bemerkungen des Verf. nicht so leichten Kaufes hinnehmen. Die neuesten Erörterungen über diesen Punkt, auch in dieser Zeitschrift, haben wenigstens dargethan, dafs die Frage, ob der hl. Thomas die Unbeflekte Empfängnis verneint hat, noch gar nicht entschieden ist, und Alfons' Berufung auf I. Sent. d. 44. qu. 1. a. 3. ad 3 kann nicht der Unrichtigkeit überwiesen werden.

In Bezug auf die Universalität der himmlischen Mittlerschaft Marias und auf Alfons' These: „Kein Gebet finde Erhörung ohne ihre Intercession,“ bemerkt Dr. M (S. 234), dafs der Sinn dieser These entweder ist: „Jeder mufs expresse Maria anrufen, um erhört zu werden“; oder „Nur der positive Ausschlufs der Intercession der Mutter Gottes gefährdet die Erhörung des Gebetes.“ Mit Dr. M. erkennen wir, dafs die erste Interpretation unrichtig ist, die zweite unanfechtbar. Es gibt jedoch noch eine dritte Interpretation, welche etwas mehr sagt als die zweite, und welche aus den Erörterungen des hl. Kirchenlehrers sich als die richtige ergibt. Nach dieser Auffassung ist die Mittlerschaft und Fürbitte Marias wirklich „eine allgemeine und pflichtmäfsige Bedingung

[1] „Liguori entnahm diese Beispiele Schriftstellern, die damals als Autoritäten galten. Manche dieser Erzählungen werden jetzt die Lauge einer auch billigen Kritik nicht bestehen können; zur Zeit des Heiligen hatten sie noch alle Zeichen der Wahrscheinlichkeit für sich, und er konnte mit Recht vor Hyperkritik in Hinsicht auf sie warnen.“ (I, S. 363.) — Wie wenig Alfons von Leichtgläubigkeit besafs, mag auch noch aus der Thatsache erhellen, dafs er das bekannte Wort Alberts des Grofsen an Thomas von Aquin: Opus triginta annorum confregisti mihi und die damit verbundene Erzählung nur als zweifelhaft erwähnt. Vergl Predigten, 23. Pr.

[2] Es scheint ja noch nicht ausgemacht, ob der Heilige die conceptio passiva formalis für maculata gehalten hat.

der Gnadenspendung" (um uns der von Dr. M. angeführten Worte Schells zu bedienen, der dieses verneint S. 235). Mag das auch nicht ausdrücklich in der heiligen Schrift stehen, — so gibt es ja noch eine andere Weise, eine Lehre als theologisch richtige Lehre darzuthun, wenn auch nicht mit jener Sicherheit, welche eine Lehre zur Glaubenslehre stempelt und deren Verneinung zum peccatum contra fidem macht, sondern mit einer solchen Gewifsheit, die dem frommen, vom hl. Geiste erleuchteten Sinne des christkatholischen Volkes (wozu auch die Gelehrten sich zählen sollen) zur Annahme einer Lehre genügt. Nun hat der hl. Alfons diese Lehre aus den Zeugnissen der hl. Schrift über Maria und aus der Lehre vieler Heiligen und Theologen gefolgert; mit Kraft weist er die Meinung zurück, als wäre diese Meinung der gesunden Theologie nicht entsprechend (Einleitung. An den Leser); er betrachtet sie als einen Hauptpunkt seiner Lehre, und somit teilt sie gewifs auf besondere Weise die Gutheifsung und Anempfehlung, welche das höchste kirchliche Lehramt seiner Lehre angedeihen liefs. Es mutet aber einen Katholiken sonderbar an, wenn diese selbe Lehre von Dr. Schell (dem sich Dr. M. anzuschliefsen scheint a. a. O.) als eine „Überschwenglichkeit" bezeichnet wird. Und was das oben angeführte Dilemma Dr. Mefferts anbetrifft, so ist zu bemerken, dafs man aus dieser Alfonsianischen These nicht folgern kann, ein jeder sei verpflichtet, bei jedem Gebet Maria expresse anzurufen; auch nicht, dafs es genüge, Marias Fürbitte nicht positiv auszuschliefsen. Nein, aus dieser These folgt nur, aber folgt auch gewifs, dafs ein jeder, der Erhörung bei Gott finden will, in re aut in voto, explicite oder implicite sich auf Marias Fürbitte berufen soll, wie dieses auch bezüglich des Mittlertums Christi und bezüglich der Taufe bei den Erwachsenen genügt; was aber Christus ist durch Recht, ist Maria durch die gnadenvolle Bestimmung Gottes, der so sehr die Mutter seines eingebornen Sohnes ehren will, dafs man alles, was man ohne Verletzung der kirchlichen Lehre Maria zuschreiben kann, ihr auch zuschreiben soll. Nun ist es aber theologisch gewifs, dafs Alfons' Lehre die kirchliche Lehre nicht verletzt.

Was aber viel mehr ist, wir können in Bezug auf diese These Alfons' das Zeugnis des jetzt regierenden Papstes anführen, der in seiner an alle Bischöfe gerichteten Encyklika vom 22. September 1891 schreibt: „Vere proprieque affirmare licet, nihil prorsus de permagno illo omnis gratiae thesauro, quem attulit Dominus, si quidem gratia et veritas per Jesum Christum facta est, nihil nobis nisi per Mariam, Deo sic volente, impertiri, ut quo modo ad Summum Patrem, nisi per Filium nemo potest accedere, ita fere, nisi per Matrem, accedere nemo posset ad Christum. — Quantum in hoc Dei consilio et sapientiae et misericordiae elucet!"[1] — Nun wäre es aber allzu lächerlich, diese hehren

[1] Man bemerke noch, wie der Papst a. a. O. weiter sagt: „Tam carae misericordiae consilium in Maria divinitus institutum et Christi testamento ratum inde ab initio sancti Apostoli priscique fideles summa cum laetitia senserunt; senserunt item et docuerunt venerabiles Ecclesiae Patres, omnesque in omni aetate christiani unanimi consensere; idque ipsum vel memoria omni litterisque silentibus vox quaedam e cuiusque christiani hominis pectore erumpens loquitur disertissima. Non aliunde est sane quam ex divina fide, quod nos praepotenti quodam impulsu agimur blandissimeque rapimur ad Mariam . . . Quarum veritate et suavitate rerum quantam animus capit consolationem, tanta eos aegritudine dolet, qui divina fide carentes Mariam neque salutant neque habent

Worte in dem Satze zu verflüchtigen: „Wir werden keine Gnade von Gott bekommen, wenn wir diese Vermittlung Marias positiv ausschliefsen!" Mufs dieses ja von dem positiven Ausschlufs der Vermittlung eines jeden Heiligen gesagt werden; ganz besonders aber, wenn man zudem diesen Ausschlufs — mit Dr. Meffert S. 234 — betrachtet als „gleichbedeutend mit Mifsachtung und Hohn".

Bei der Besprechung der asketischen Werke des Heiligen hätte Dr. M., falls seine Arbeit eine Würdigung der litterarischen Thätigkeit des Kirchenlehrers sein soll, wie doch Titel und Vorwort es bezeugen, nicht nur die einzelnen asketischen Schriften behandeln, sondern auch die Gesamtlehre des Heiligen über das Ideal des christlichen Lebens, wie es sich in der ganzen Alfonsianischen Litteratur mit sehr markierten Zügen ausprägt, hervorheben müssen. Vergebens sucht man darnach.

Auch hat der Verf. es gänzlich unterlassen, die dem Heiligen eigenttümliche Methode des inneren Gebetes darzulegen. Dazu genügt es freilich nicht, die kurze Methode, die der Heilige an einigen Stellen seiner Werke gibt, zu verwerten, vielmehr ist dazu ein eingehendes Studium seiner sämtlichen asketischen Schriften erfordert. Dafs Dr. M. sich dieser Aufgabe nicht unterzogen hat, mag auch wohl daraus erhellen, dafs er Alfons' Abhandlungen über die Menschwerdung des ewigen Wortes nur mit einem Worte erwähnt, ohne den Reichtum und die Tiefe der Gedanken, welche der hl. Kirchenlehrer in diesem Werke niedergelegt hat, des näheren zu würdigen.

Bei der Besprechung von Alfons' Lehre über die geistliche Beredsamkeit wäre es wohl angezeigt gewesen, hervorzuheben, dafs das ausführliche Dekret der Congregatio Episcoporum et Regul. vom 31. Juli 1894 über das Predigtamt die Auffassungen des hl. Alfons nicht nur was den Sinn betrifft, sondern oft fast buchstäblich wiedergegeben hat. Über diesen Stoff sowohl als über die poëtischen Leistungen des Heiligen hätte der Verf. im Leben Alfons' von Kardinal Capecelatro sehr wahre und nützliche Bemerkungen finden können. Jedenfalls gehört die Besprechung dieser Punkte allerdings zur Vollständigkeit der Arbeit, welche Dr. M. auf sich genommen hatte.

Wir müssen schliefslich noch eine Ungenauigkeit hervorheben. Nicht dafs sie an und für sich so wichtig ist, sondern weil sie dazu Veranlassung geben kann, sich für eine Meinung, welche in letzter Zeit über die Dauer der Volksmissionen von einigen Geistlichen vertreten wurde, mit Unrecht auf die Autorität des hl. Kirchenlehrers, der zugleich einer der erfahrensten Missionäre seiner Zeit war, zu berufen. Dr. M. läfst den hl. Alfons (S. 265) sagen: Alle drei Jahre sollte in jedem Orte der Diöcese eine Mission abgehalten werden und zwar sollte dieselbe acht Tage lang dauern. — Ein jeder, der diese Worte liest, würde den hl. Alfons für einen Patron der achttägigen Missionen halten. Liest man jedoch die citierte Stelle in ihrem Zusammenhang, nämlich in § 5 des 2. Kapitels der Reflessioni utili ai Vescovi, so sieht man, dafs der Heilige die entgegengesetzte Ansicht vertritt. Um die Bischöfe von den sogenannten Centralmissionen abzuhalten (nämlich von jenen, wobei für mehrere Ortschaften zugleich in einer Kirche die Exercitien gehalten werden), bittet er sie, an jedem noch so kleinen Orte

matrem; eorumque amplius dolet miseriam, qui fidei sanctae quum sint participes, bonos tamen nimii in Mariam profusique cultus audent arguere: qua re pietatem, quae liberorum est, magnopere laedunt."

wenigstens acht Tage lang besondere Exercitien abhalten zu lassen. Dann fährt er jedoch weiter fort und sagt, dafs man als Mafsstab für die Dauer der Mission die vollkommne Beruhigung des Gewissens aller Gläubigen nehmen soll, mit Rücksicht auf den Predigtkursus, der oft zu begründeter Unruhe Veranlassung gibt. Von diesem doppelten Gesichtspunkt aus sei er der Meinung, dafs auch in kleinen Ortschaften die Mission wenigstens zehn Tage dauern soll, in den gröfseren selbst bis an 20 und 30 Tage. Noch deutlicher spricht er sich darüber aus in seiner Selva di materie predicabili, wo er im 3. Teile Kapitel 10 n. V, ausdrücklich sagt: „Die Mission dauert gewöhnlich zwölf Tage ... In den kleinen Ortschaften dauert sie wenigstens zehn Tage ... Doch in den stärker bevölkerten Orten, z. B. wo es viertausend Seelen oder mehr gibt, mufs die Mission fortgesetzt werden, solange es nötig ist ... damit alle Gläubigen die Zeit gehabt haben zu beichten." —

Wir müssen uns auf diese Bemerkungen beschränken. Sie scheinen uns mehr als genügend darzuthun, dafs ein Buch, welches mit Recht den Titel trägt: „Der hl. Alfons von Liguori, der Kirchenlehrer und Apologet des 18. Jahrhunderts" noch zu schreiben ist, und dafs fast alle von Dr. Meffert an der litterarischen Thätigkeit des Heiligen gemachten Aussetzungen unbegründet sind.

Wittem (Holland). J. L. Jansen C. SS. R., Philosophie-Professor.

Dr. Otto Willmann: Philosophische Propädeutik. 1. Teil: Logik. Freiburg i. B. u. Wien, Herder 1901. gr. 8. 132 S. — 2 Kr. 20 h.

Hofrat Willmann, der berühmte Pädagoge und Geschichtschreiber des Idealismus, hat vor einigen Monaten ein Lehrbuch der Logik veröffentlicht, das als Leitfaden für den Logikunterricht an Gymnasien gedacht ist. Unterm 15. Juli 1901 (Zahl 13 726) hat dasselbe die Approbation des österreichischen Unterrichtsministeriums erhalten.[1] Im Lehrplan des österreichischen Gymnasiums[2] sind der „philosophischen Propädeutik" in der VII. und VIII. Klasse je zwei Wochenstunden zugewiesen. Die Aufgabe des propädeutischen Unterrichtes wird daselbst kurz folgendermafsen skizziert: „Ergänzung der Erfahrungserkenntnisse von der Aufsenwelt durch erfahrungsmäfsige Auffassung des Seelenlebens; zusammenhängende Kenntnis der allgemeinsten Gedankenformen als Abschlufs des bisherigen und als Vorbereitung des bevorstehenden strengeren wissenschaftlichen Unterrichtes." In der VII. Klasse wird „Logik", in der VIII. „Empirische Psychologie" gelehrt.

Die Instruktionen für den Unterricht an den (österreichischen) Gymnasien geben dem Lehrer folgende Winke[3] für die Belebung des Logikunterrichtes:

„Unermüdlich mufs der Lehrer darauf bedacht sein, möglichst lebensvolle Beispiele, am besten aus der Praxis der Schüler selbst, beizubringen und beibringen zu lassen." Aufser diesen kann der Lehrer „typische Schulbeispiele (Paradigmen), Schemen (alle A sind B u. dgl.), wohl auch die graphische Darstellung durch Kreise und Gerade"

---

[1] „Verordnungsblatt" des k. k. Ministeriums f. Kultus und Unterricht, Jahrgang 1901, Stück XIX.

[2] Lehrplan und Instruktionen für den Unterricht an den Gymnasien in Österreich. Pichlers Ww. u. Sohn, Wien 1900 S. 21.

[3] Ebenda S. 317 f.

verwenden, um die Lehrsätze der Logik dem Verständnisse der Schüler näher zu bringen.

„Speciell in der Begriffslehre ist das stete Heranziehen der Sprache, beziehungsweise der Grammatik, der klare Hinweis auf die mangelhafte Schärfe der Wortbedeutung, das Gegenüberstellen des logisch strengen Begriffsinhaltes und der mehr oder minder lockeren und schwankenden Alltagsbedeutung eines Wortes, dann wieder der letzteren gegenüber dem etymologischen Gehalte des Wortes, jederzeit eine anregende und fruchtbare Übung; ebenso in der Urteilslehre die logische Würdigung der verschiedenen Satzformen, insbesondere der hypothetischen, kausalen und konzessiven Sätze, wobei durch Heranziehung der lateinischen und griechischen Ausdrucksmittel die Selbständigkeit des logischen Gehaltes gegenüber dem sprachlichen Ausdrucke besonders klar gezeigt werden kann.“

Bei Behandlung der Induktion in der Schlufslehre ist eine enge Berührung mit der Methode des naturwissenschaftlichen Unterrichtes durch die Sache selbst geboten.“

Alle diese Winke der offiziellen „Instruktionen“ finden in Willmanns Lehrbuch vollste Berücksichtigung. Das Anknüpfen an das dem Septimaner zu Gebote stehende Gedankenmaterial, an seine philologischen und stilistischen Kenntnisse, wie es in diesem neuen Lehrbuche geübt wird, mufs jeden, der für Methode des Gymnasialunterrichtes Sinn und Verständnis hat, geradezu entzücken.

Nachdem Willmann anknüpfend an die Bedeutungen, die das Wort „denken“ im gewöhnlichen Sprachgebrauch besitzt, den Schüler angeleitet hat, einen aufmerksamen Blick auf das buntwechselnde Bild der eigenen Gedankenwelt zu werfen, zeigt er ihm, welche Bedeutung die Schulung des Denkens, welchen Wert die Anweisung zur Technik des Denkens, „die Logik“, hat.

An der Hand der Aufsatzlehre, die dem Logik-Tiro bereits durchaus geläufig ist, gibt er ihm einen Vorblick über die Materien, die in der Logik zur Sprache kommen sollen. Dieser dritte Abschnitt der Einleitung, der sich betitelt: „Die Materien der Logik, von der Aufsatzlehre aus angesehen“, ist ein didaktisches Meisterstück.

Daran schliefsen sich einige historische Notitzen über den „Ursprung unserer Logik“. Auch der „Scholastiker des Mittelalters“ wird da gedacht, „von denen unsere logischen Kunstausdrücke unmittelbar herstammen, die aber zudem vielfach die aristotelischen Bestimmungen ergänzten.“

Das Lehrbuch selbst umfafst (abgesehen von der bereits erwähnten Einleitung) vier gröfsere Abschnitte; der erste derselben bietet psychologische Belehrungen über „die Denkthätigkeiten,“ ganz entsprechend einem Winke der österreichischen Gymnasial-Instruktionen. Der zweite Abschnitt führt uns „die Denkformen“ vor, indem er die Lehre vom Begriffe, Urteile und Schlusse in den Hauptumrissen hervortreten läfst und uns zugleich Einblick in die Art und Weise gewährt, wie diese Formen im natürlichen Denken gebildet werden.

Ein dritter Abschnitt, der sich betitelt „Die Denkgesetze“, beschäftigt sich mit den obersten Denkprincipien: dem Identitätsgesetz und dem Satz vom Widerspruche; mit dem Begriff des Systems, das ein Postulat des Identitätsgesetzes, und der Methode, die ein Postulat des Satzes vom Widerspruch ist.

Als (vierter) abschliefsender und zusammenschliefsender Teil tritt die Behandlung der „Denkoperationen“ hinzu: der Induktion, der Definition, der Einteilung und des Beweises.

Was die Durchführung im einzelnen betrifft, glauben wir folgende Charakteristika des Willmannschen Buches hervorheben zu sollen:

1. Hervortreten des historischen Gesichtspunktes
2. Anknüpfung an die Selbsterfahrung und den Wissensfonds des Schülers, vorab an seine philologischen und stilistischen Kenntnisse.

Das historische Moment tritt nicht blofs in gelegentlichen Notizen zur Geschichte der Logik hervor, sondern besonders darin, dafs der Schüler durch passend gewählte Citate aus den Originalwerken der grofsen alten und mittelalterlichen Philosophen mit den geistigen Errungenschaften der Vorzeit in lebendigen Kontakt gesetzt wird. Er lernt Originalstellen aus Platon und Aristoteles, aus Ciceros philosophischen Schriften, aus Augustinus und Thomas von Aquino kennen, sieht also selbst die Auktoren ein, denen wir die noch heute gültige Terminologie verdanken.

Willmanns Lehrbuch knüpft, wie wir weiter sagten, an die Selbsterfahrung und den Wissensfonds des Schülers an: das, was der Schüler früher gelernt, was er selbst gesehen, was er selbst erfahren hat, wird herangezogen. Diese Anknüpfung an Bekanntes ist aufserordentlich anregend, dieses ruhige Weiterbauen auf festem Grund zeigt dem Schüler, dafs er bereits einen gesicherten Kenntnisstand hat, der erweiterungsfähig ist; dadurch wird aber die Selbstbethätigung des Schülers geweckt, es wird ihm Mut gemacht, selbst mitzuarbeiten an der eigenen geistigen Ausbildung.

Wie Willmann an die stilistischen Kenntnisse seines Zöglings appelliert, um ihm von der bereits erstiegenen Warte der Aufsatzlehre aus in grofsen Zügen das weite Gebiet der Logik zu zeigen, in dem er nun ein volles Jahr sinnend herumwandeln soll, wurde bereits gesagt. Besonders interessant wird für den Gymnasiasten das Heranziehen des philologischen und sprachpsychologischen Momentes sein. Das Vergnügen, die jugendliche Kraft an aristotelischen Citaten zu erproben, ist kein geringes; die etymologische Zergliederung der Termini, der stete Vergleich der entsprechenden griechischen, lateinischen und deutschen Ausdrücke in ihrer feinen Nüancierung ist äufserst bildend, der Hinweis auf die zarten begrifflichen Abstufungen, die wir in sinn- und stammverwandte Worte legen, das alles regt zum Nachdenken an; zum „Nachdenken“ auch in dem Sinne, dafs wir den jahrhundertealten Gedankengängen nachgehen, die im „Sprachgebrauch“ niedergelegt sind.

Jede Seite der Willmannschen „Logik“ zeigt uns deutlich, dafs sie nicht nur von einem Professor der Philosophie, sondern auch von einem Professor der Pädagogik verfafst ist, von einem Meister auf dem Gebiete der Gymnasial-Didaktik[1], vom Leiter eines blühenden akademisch-pädagogischen Seminars.[2]

Wien. Subrektor Dr. Seydl.

[1] Es sei hier an O. Willmanns zweibändige „Didaktik als Bildungslehre“ erinnert (Braunschweig, Vieweg 1894 f.).

[2] Über „das Prager pädagogische Universitätsseminar in dem ersten Vierteljahrhundert seines Bestehens“ erschien vor kurzem aus Hofrat Willmanns Feder (Herder, Freiburg i. B. 1901) eine kleine Schrift, die über die Tendenzen und Erfolge des genannten Prager Institutes, in dem neben theoretischer Unterweisung auch praktische Übung gepflegt wird, lichtvoll orientiert.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Divus Thomas. Ser. 2. vol. 2, 4—5. 1901. *Saccheri:* Contributiones ad introductionem biblicam generalem et specialem. *Vespignani:* In liberalismum universum trutinam. *Vinati:* Studiorum ecclesiasticorum ratio. *Leccese:* De distinctione inter suppositum, naturam et existentiam sententia Thomo-Caietana. *De Holtum:* De natura theologiae moralis eiusque tradendae ratione. *Surbled:* De natura suggestionis. *D.:* De anima brutorum dialogus. *De Holtum:* Specimen commentariorum Caietani usui scholarum accommodatorum. *P. A.:* Quaestio isagogica in sententiam „Sensatio est operatio organica." — **Annales de philosophie chrétienne.** Nouv. Ser. 45, 2. 1901. *Bos:* De la croyance religieuse. *Prévost:* Les contraintes de la volonté. *Lescoeur:* Théologie et spiritisme. *Georgel:* La transsubstantiation. *Grosjean:* S. Augustin à propos d'un ouvrage récent. *Gasc-Desfossés:* La philosophie de la nature chez les anciens. — **Philosophisches Jahrbuch.** 14, 3. 4. 1901. *Maier:* Die neuen Strahlungen und die physikalische Konstitution der ponderablen Materie. *Sträter:* Ein modernes Moralsystem. *Willems:* Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Aristoteles und dem hl. Thomas v. Aquin. *Gietmann:* Nochmals über den Begriff des Schönen. *v. Seeland:* Über das „Wo" der Seele. *Gutberlet:* Eine neue aktualistische Seelentheorie. *Al. v. Schmid:* Die Lehre Schellings von der Quelle der ewigen Wahrheiten. *Pfeifer:* Gibt es im Menschen unbewufste psychische Vorgänge? *v. Holtum:* Tierisches u. menschliches Erkennen. — **Kantstudien.** 6, 2—4. 1901. *Kabitz:* Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie. *Marschner:* Kants Bedeutung für Musik-Ästhetik der Gegenwart. *Vannérus:* Der Kantianismus in Schweden. *Natorp:* Zur Frage der logischen Methode. *Krueger:* Eine neue Socialphilosophie auf Kantischer Basis. *Gallinger:* Zum Streit über das Grundproblem der Ethik in der neueren philosophischen Litteratur. *Reininger:* Das Kausalproblem bei Hume und Kant. *Charles Secretan* und seine Beziehungen zur Kantischen Philosophie. — **Revue Néo- Scolastique.** 8, 3. 1901. *Hallez:* Considérations sur le beau et les beaux-arts. *De Craene:* L'abstraction intellectuelle. *Mercier:* L'unité et le nombre d'après s. Thomas. *Thiéry:* Le tonal de la parole. — **Revue Thomiste.** 9, 3—5. 1901. *Grasset:* Les limites de la biologie. *Clérissac:* Fra Angelico et le surnaturel dans l'art. *Montagne:* La pensée de s. Thomas sur les diverses formes de gouvernement. *Lehu:* Une nouvelle explication scientifique de l'eucharistie. *De Kirwan:* Où en est l'Evolutionisme? *Renaudin:* La définibilité de l'assomption de la très sainte Vierge. *Gardeil:* Ce qu'il y a de vrai dans le Néo-Scotisme. *Mandonnet:* Le décret d' Innocent XI. contre le Probabilisme. *Guillemin:* De la grâce suffisante. *Folghera*: L'Induction scientifique des modernes dans Aristote. — **Revue de métaphysique et de morale.** 9, 4—6. 1901. *Milhaud:* L'idée d'ordre chez Aug. Comte. *Le Roy:* Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie. *Brunschvicg:* La philosophie nouvelle et l'intellectualisme. *Landormy:* Remarques sur la philosophie nouvelles et sur ses rapports avec l'intellectualisme. *Bouglé:* L'idée modern de la nature. *Cantecor:* La morale ancienne et la morale moderne. *Wilbois:* L'esprit positif. *Fouillée:* Les deux directions possibles dans l'enseignement de la philosophie et de son histoire. *Brochard:* L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza. *Dunan:* Les principes moraux de droit. *Landry:* Quelques réflexions sur l'idée

de justice distributive. *Cresson:* Le christianisme de Tolstoï. *Lapie:* réforme de l'éducation universitaire. — **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** 8, 3—5. 1901. *Flügel:* Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart. *Felsch:* Die Psychologie bei Herbart und Wundt. *Heine:* Chamberlains Grundlagen des 19. Jahrhunderts. *Rausch:* Die Suggestion im Dienste der Schule. — **Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden.** 22, 2—3. 1901. *Tiefenthal:* Orationes Christi in psalterio. *Heigl:* Quid mihi et tibi est, mulier? *Claramunt:* De humilitatis atque superbiae natura et merito apud Deum. — **Stimmen aus Maria-Laach.** 60, 5. 61, 1—3. 1901. *Lehmkuhl:* Die katholische Moraltheologie und das Studium derselben. *Hilgers:* Die Vaticana unter Nikolaus V. Neue Bücherschätze. *Cathrein:* Ein Kantianer und sein Christentum. *Wasmann:* Begriff und erste Entwiklung der Biologie. *Meschler:* Der Heiland im Umgang mit Menschen. *Wasmann:* Die Entwicklung der modernen Morphologie und ihrer mikroskopischen Zweige. *Lehmkuhl:* Die Moraltheologie und die Kritik ihrer Methode. *Hilgers:* Ausstattung und Einrichtung der Bibliothek Nikolaus' V. — **Die Kultur.** 2, 8. 3, 1—2. 1901. *Schindler:* Staat und Arbeitsvermittlung. *Kneib:* Paulsen und v. Gizycki über das Verhältnis der Religion zur Moral. *Rösler:* Die kulturgeschichtliche Bedeutung von Zacharias Werners Entwicklungsgang. *Nagl:* Die Dormition de la sainte Vierge. *v. Kralik:* Altnordische Dichtkunst. *Hartwig:* Über flüssige Luft. *Marquis Tacoli:* Darwin und das Überleben des Passenden. *Schlögl:* Die heilige Poesie der Hebräer. — **Rivista Internazionale di scienze sociali e discipline ausiliatrici.** Vol. 26. Fasc. 103. 104. 1901. *Toniolo:* Provvedimenti sociali popolari: Studii storici e criteri direttivi. *Molteni:* I nuovi orizonti del diritto civile. *Chiapelli:* Per la storia degli fonti e della letteratura giuridica nel medio evo: Note critiche. *Contono:* La crisi del marxismo. *Costanzi:* Un recente contributo agli studi su Ruggero Bacone. — Vol. 27. fasc. 105—108. 1901. *Tonioli:* Provvedimenti sociali popolari. *P. G.:* „Trusts" agli Stati Uniti: Giudizi e osservazzoni. *Ermini:* Il „Dies irae" e l'innologia ascetica nel secolo decimoterzo. *Agliardi:* La disoccupazione e gli uffici indicatori del lavoro. *Tuccimei:* Un preteso organo rudimentale nel cervello umano. *Piovano:* La libertà d'insegnamento. *Caissotti di Chiusano:* Pensieri sulla filosofia della storia: Scienza antica e studi novi in alcune recenti pubblicazioni apologetiche. *Cappellazzi:* La questione sociale. *Crispolti:* Il femminismo. — **Przeglad Filosoficzny.** 4, 1—4. 1901. *Gosiewski:* Über die mathematische Theorie der Monadologie. *Abramowski:* Seele und Leib. *Biegiański:* Das Wesen des Urteils. *Heinrich:* Über die Methodologie der Wissenschaften. *Biegeleisen:* Entwicklung des Begriffes der Bewegung in der Mechanik. *Struve, Radziszewski, Straszewski, Kozlowski, Kodisowa, Heinrich:* Was ist die Philosophie? — **La Rivista Tridentina.** 1, 1—4. 1901. *Rigotti:* Studio sulle parole italiane derivate dall' Arabo. *Weber:* Il lebbrosario di S. Nicolò presso Trento. *Endrici:* Il concetto della libertà umana secondo il pensiero evoluzionista e secondo il pensiero della filosofia cristiana. *Felini:* Gius. Verdi. *Baroldi:* La Cosmogonia mosaica e le scienze geologiche. *Less:* Nerone e l'incendio di Roma. *Roberti:* La legge contro le poltroneria presso gli Ateniesi.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Akten des 5. internat. Kongresses kath. Gelehrten zu München. — *Rivista internaz.* fasc. 106 *Agliardi.*

Baeumker: Die Impossibilia des Siger von Brabant. — *Philos. Jahrb.* 13 *Endres.*

Baudin: L'acte et la puissance dans Aristote. — *Philos. Jahrb.* 14 *Rolfes.*

Beetz: Einführung in die moderne Psychologie. — *Litt. Rundsch.* 27 *Güttler.*

Bellarmin: Exhortationes domesticae. — *Allg. Litt.* 8 *Fischer-Colbrie.*

Bergmann: Untersuchungen über die Hauptpunkte der Philosophie. — *Allg. Litt.* 9 *Willmann.*

Bernstein: Wie ist wissenschaftlicher Socialismus möglich? — *Riv. internaz.* 107 *Soldini.*

Berthelot: Fr. Nietzsche. — *Revue de Métaph.* 8.

Bourdeau: Le problème de la vie. Essai de sociologie générale. — *Riv. internaz.* 107 *P. G.*

Brasseur: La question sociale sur les bases du collectivisme. — *Riv. internaz.* 107 *Spina.*

Brühl: La philosophie d'Auguste Comte. — *Rev. de Mét.* 8.

Brunschvieg: Introduction à la vie de l'esprit. — *Rev. de Mét.* 8.

Cathrein: Philosophia moralis. — *Allg. Litt.* 9.

Cheyney: An Introduction to the Industrial and Social History of England. — *Riv. internaz.* 105 *Costanzi.*

Christen: Leben des hl. Franziskus v. Assisi. — *Allg. Litt.* 8 *Wehofer.*

Cossmann: Elemente der empirischen Teleologie. — *Philos. Jahrb.* 13 *Schütz.*

Cunningham and Mac Arthur: Outlines of Englisch Industrial History — *Riv. internaz.* 108 *Costanzi.*

David ab Augusta: De exterioris et interioris hominis compositione. — *Allg. Litt.* 8 *Rösler.*

Delacroix: Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV[e] siècle. — *Rev. de Mét.* 8.

Deussen: Allg. Geschichte der Philosophie. — *Z. f. Phil. u. Päd.* 6 *Felsch.*

Devas: Political Economy. — *Riv. internaz.* 107 *Costanzi.*

Döring: Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre. — *Z. f. Phil. u. ph. Kr.* 116 *Elsenhans.*

Domański: Die Psychologie des Nemesius. — *Litt. Rundsch.* 27 *Krieg.*

Dorner: Schleiermachers Verhältnis zu Kant. — *Kantstudien* 6 *Schultess.*

Dubois: De exemplarismo divino. — *Divus Thomas* II 2 *D.*

Duckworth: Greek Manual of Church Doctrine. — *Riv. internaz.* 103 *Costanzi.*

Dumont: La morale basée sur la démographie. — *Riv. internaz.* 106.

Dunkmann: Das Problem der Freiheit. — *Allg. Litt.* 9 *Koch.*

Duprier: L'organisation du suffrage universel en Belgique. — *Riv. internaz.* 104 *Pyfferoen.*

Eleutheropulos: Kritik der reinen rechtlich-gesetzgebenden Vernunft. — *Allg. Litt.* 8 *Schindler.*

Englert: Logica. — *Divus Thomas* II 2 *Vinati.*

Ernesti: Die Ethik des Titus Fl. Clemens. — *Philos. Jahrb*, 14 *Ott.*

Erwin: De relatione inter auctoritatem et legitimam societatem. — *Allg. Litt.* 9 *Rösler.*
Faguet: L'oeuvre sociale de la revolution française. — *Riv. internaz.* 105 *Burri.*
Falckenberg: Herm. Lotze. — *Philos Jahrb.* 14 *Gutberlet.*
Ferri Mancini: La storia della piante di Teofrasto. — *Riv. internaz.* 103 *Tuccimei.*
Fischer: Lex Mosaica. — *Allg. Litt.* 8 *Rieber.*
E. L. Fischer: Triumph der christl. Philosophie. — *Augustinus* 1900 *Michelitsch.*
Freudenthal: Die Lebensgeschichte Spinozas. — *Allg. Litt.* 9 *Willmann.*
Friedrich: Fr. Ed. Beneke. — *Allg. Litt.* 9 *Willmann.*
M. del Gaizo: La medicina del secolo XIX studiata nelle prime linee del suo movimento storico. — *Riv. internaz.* 108 *Talamo.*
Gebhardt u. Harnack: Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litteratur. — *Allg. Litt.* 9 *Wehofer.*
Gerstung: Glaubensbekenntnis eines Bienenvaters. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 7 *Raax.*
Geyser: Das philosophische Gottesproblem. — *Allg. Litt.* 10 *Fürst.* — *Litt. Rundsch.* 25 *Otten.* Vgl. *dieses Jahrb.* XIV, 364.
Giessler: Die Atmung im Dienste der vorstellenden Thätigkeit. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 8 *Schwertfeger.*
Gobbi: La società di mutuo soccorso. — *Riv. internaz.* 106 *Cantono.*
Goldschmidt: Kant u. Helmholtz. — *Allg. Litt.* 8 *Schindler.*
Gompertz: Zur Psychologie der logischen Grundthatsachen. — *Z. f. Phil. u. ph. Krit.* 115 *Pfennigsdorf.*
Gredt: Elementa philosophiae aristotelico thomisticae. — *Philos. Jahrb.* 13 *Rolfes.* Vgl. *dies. Jahrb.* 14, 351 *Commer*, 451 *Glossner.*
Gross: Die Spiele der Menschen. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 6 *Winzer.* — *Allg. Litt.* 9 *Kralik.*
v. Grotthuss: Probleme u. Charakterköpfe. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 6 *Hemprich.*
Grunzel: System der Handelspolitik. *Riv. internaz.* 107 *Agliardi.*
Güttler: R. Descartés Meditationes. — *Philos. Jahrb.* 27. *Krieg.*
Gugler: Die Individualität u. die Individualisation des Einzelnen — *Z. f. Philos. u. ph. Krit.* 115 *Pfennigsdorf.*
Gutberlet: Der Kampf um die Seele. — *Litt. Rundsch.* 26 *Stölzle.* — *Augustinus* 1899. — *Allg. Litt.* 9 *Kralik.* Vgl. *dies. Jahrb.* 14, 355.
Hagen: Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen. — *Augustinus* 1900 *Kraus.* — *Allg. Litt.* 9 *Pöck.*
Heiner: Nochmals Theologische Fakultäten. — *Litt. Rundsch.* 27 *Schanz.*
Heinrich: Die moderne physiologische Psychologie. — *Allg. Litt.* 10 *T. H.*
Hetzenauer: Studium biblicum Novi Testamenti catholicum. — *Allg. Litt.* 8 *Cigoi.*
Hetzenauer: Novum Testamentum vulgat. ed. — *Allg. Litt.* 9 *Nagl.*
Hornesser: Vorträge über Nietzsche. — *Allg. Litt.* 10 *Willmann.*
Janssen: De Deo uno. — *Divus Thomas* II 2 *F. S.*
Kneib: Die Willensfreiheit u. die innere Verantwortlichkeit — *Augustinus* 1900 *P.*
Kneib: Die Unsterblichkeit der Seele. — *Litt. Rundsch.* 27 *Bauer.*
Koch: Pseudo-Dionysius Areopagita. — *Philos Jahrb.* 14 *Schneider.*

Kralik: Sokrates — *Litt. Rundsch.* 26 *Kappes.* — *Allg. Litt.* 9 *Commer.* — *Philos. Jahrb.* 13 *Arenholdt.* Vgl. *dies. Jahrb.* 14, 353 *Commer.*
Kretschmer: Die Ideale u. die Seele. — *Philos. Jahrb.* 14 *Steil.*
Krieg: Encyklopädie der theol. Wissenschaften. — *Allg. Litt.* 9 *Rösler.*
Laberthonnière: L'apologétique et la méthode de Pascal. — *Divus Thomas* II 2 *Granelli.*
Ladenbauer: Das sociale Wirken der kath. Kirche in Österreich IX, Diöcese Budweis. — *Allg Litt.* 8 *Rösler.*
Lagenpusch: Grundrifs zur Geschichte der Philosophie. — *Allg. Litt.* 10 *Willmann.*
Lehmen: Lehrbuch der Philosophie II 1. — *Allg. Litt.* 10 *Schindler.* — *Stim. a. M.-Laach* 60.
Lempp: Frère Elie de Cortona. — *Riv. internaz.* 103 *Ermini.*
Lindheimer: Beiträge zur Geschichte u. Kritik der Neukantschen Philosophie. — *Allg. Litt.* 10 *Willmann.*
Lipps: Grundrifs der Psychophysik. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 8 *Flügel.*
Maher: Psychology, empirical and rational. — *Stim. a. M.-Laach.* 60 *v. Dunin-Borkowski.*
Martin: S. Augustin. — *Riv. internaz.* 104 *Bianchi-Cagliese.*
Mayer: Der teleologische Gottesbeweis u. der Darwinismus. — *Philos. Jahrb.* 14 *Gutberlet.*
Mercier: Critérologie génerale. — *Philos. Jahrb.* 14 *Schreiber.*
Münch: Über Menschenart und Jugendbildung — *Allg. Litt.* 10 *Willmann.*
Naumann: Demokratie u. Kaisertum. Patria! Jahrbuch der „Hilfe." *Riv. internaz.* 103 *Agliardi.*
Nina: La reforma tributaria. — *Riv. internaz.* 107 *Cantono.*
Nossig: Revision des Socialismus. — *Riv. internaz.* 105 *Petrone.*
Pagano: Le forme di governo e la loro evoluzione populare. — *Riv. internaz.* 104 *Burri.*
Paulsen: Philosophia militans. — *Litt. Rundsch.* 27 *v. Hertling.*
Pohle: Die Sternenwelten u. ihre Bewohner. — *Stim. a. M.-Laach* 61 *Müller.*
Pruner: Lehrbuch der Pastoraltheologie. — *Stim. a. M-Laach* 58 *Lehmkuhl.*
Rau: Die Ethik Jesu. — *Allg. Litt.* 9 *Koch.*
Rauh: De la méthode dans la psychologie des sentiments. — *Rev. Néo-Scol.* 7 *J. P.*
De Rambures: L'Eglise et la pitié envers les animaux. — *Allg. Litt.* 8 *v. Hackelberg.*
Reinhold: Das Wesen des Christentums. — *Litt. Rundsch.* 27 *Schanz.*
Rickert: Kulturwissenschaft u. Naturwissenschaft. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 6 *Gloatz.*
Rignano: Di un socialismo in accordo con la dottrina economico liberale. *Riv. internaz.* 104 *C. A.*
Rohr: Paulus u. die Gemeinde v. Korinth. — *Allg. Litt.* 9 *Hilgenreiner.*
Sachs: Die ewige Dauer der Höllenstrafen. — *Augustin.* 1901 *Lhotzky.* — *Litt. Rundsch.* 26 *Schmid.*
Sasao: Prolegomena zur Bestimmung des Gottesbegriffes bei Kant. — *Kantstudien* 6 *Schultess.*
Schanz: Ist die Theologie Wissenschaft? — *Litt. Rundsch.* 26 *Braig.*
Scheler: Beziehungen zwischen den logischen u. ethischen Principien. — *Kantstud.* 6 *Medicus.*
Schmid: Grundlinien der Patrologie 5. Aufl. — *Augustin.* 99 *Eberharter.*

Schmid: Die aufserordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit. — *Allg. Litt.* 9 *Reinhold.*
Schmitt: Zwei noch unbenützte Handschriften des Scotus Erigena. — *Philos. Jahrb.* 14 *Endres.*
Schneider: Göttliche Weltordnung u. religionslose Sittlichkeit. — *Philos. Jahrb.* 13 *Schmid.* — *Augustin.* 1900 *Schneider.*
Schuchter: Empirische Psychologie. — *Philos. Jahrb.* 13 *Geyser.*
Schultze: Psychologie der Naturvölker. — *Litt. Rundsch.* 27 *Keppler.* — *Allg. Litt.* 10 *Mussil.*
Schwarz: Psychologie des Willens. — *Kantstud.* 6 *Wentscher.*
Schwarzkopf: Beweis für das Dasein Gottes. — *Philos. Jahrb.* 14 *Gutberlet.*
Sedlmayr: Platos Verteidigungsrede des Sokrates. — *Allg. Litt.* 9 *Michelitsch.*
Seeger: Zur Confessio Sigismundi. — *Allg. Litt.* 9 *Koch.*
Sergi: La psiche nelle fenomeni della vita. — *Riv. internaz.* 108 *T.*
Seitz: Die Willensfreiheit in der Philosophie des Chr. A. Crusius. — *Allg. Litt.* 9 *Koch.*
Siebert: Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel. — *Allg. Litt.* 8 *Willmann.*
Sladeczek: Paulinische Lehre über das Moralsubjekt. — *Augustinus* 1900 *Renner.*
Solari: Nuova fisiocrazia. — *Riv. internaz.* 106 *Burri.*
Spicker: Der Kampf zweier Weltanschauungen. — *Z. f. Philos. u. ph. Krit.* 115 *Güttler.*
Stern: Einfühlung u. Association in der neueren Ästhetik. — *Philos. Jahrb.* 13 *Adlhoch.* — *Z. f. Philos. u. Päd.* 6 *Grofse.* — *Allg. Litt.* 9 *Michelitsch.*
Stier: Die Gottes- u. Logoslehre des Tertullian. — *Allg. Litt.* 9 *Feichtner.*
Stumpf: Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie. — *Philos. Jahrb.* 13 *Schmid.*
Stumpf: Tafeln zur Geschichte der Philosophie 2. Aufl. — *Litt. Rundsch.* 27 *Stölzle.*
Templer: Die Unsterblichkeitslehre bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. — *Allg. Litt.* 9 *B. Schäfer.*
v. Tessen-Węsierski: Die Grundlagen des Wunderbegriffs. — *Litt. Rundsch.* 26 *Müller.*
Valverde y Valverde: Genesis del derecho. — *Riv. internaz.* 104 *Ermini.*
Van Hoestenberghe, Royer, Deschamps: Guarigione instantanea di una frattura. — *Riv. internaz.* 105 *Chiaudano.*
Waagen: Das Schöpfungsproblem. — *Augustin.* 1900 *Hochwallner.*
Wartenberg: Das Problem des Wirkens u. die monistische Weltanschauung. — *Kantstud.* 6 *Fromme.*
Watt: A study of social morality. — *Riv. internaz.* 106 *Costanzi.*
Weinmann: Die erkenntnistheoretische Stellung der Psychologie. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 115 *Elsenhans.*
Wentscher: Lotzes Gottesbegriff u. dessen metaphysische Begründung. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 116 *Neuendorff.*
Wenzel: Gemeinschaft u. Persönlichkeit. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 7 *Gloatz.*
Werner: Die Menschheit. — *Allg. Litt.* 9 *Michelitsch.*
Wernicke: Kultur u. Schule. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 115 *Döring.*
Windelband: Platon. — *Philos. Jahrb.* 13 *Arenhold.*

Wittmann: Die Stellung des hl. Thomas zu Avencebrol. — *Philos. Jahrb.* 14 *Endres.* — *Allg. Litt.* 10 *Fürst.*
Worms: Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt — *Litt. Rundsch.* 27 *Kaufmann.*
Wundt: Völkerpsychologie I. — *Allg. Litt.* 10 *Mussil.*
De Wulf: Histoire de la philosophie médiévale. — *Stim. a. M.-Laach* 58 *v. Dunin-Borkowski.* — *Philos. Jahrb.* 13 *Schreiber.* — *Rev. Thomiste* 6 *de Munnynck.*
Zahn: Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons u. der altchristl. Litteratur. — *Litt. Rundsch.* 27 *Bardenhewer.*
Ziegler: Glauben u. Wissen. — *Philos. Jahrb.* 13 *Gutberlet.*
Ziegler: Das Associationsprincip in der Ästhetik. — *Philos. Jahrb.* 14 *Gutberlet.*



Bei der Redaktion sind folgende Schriften eingegangen:

L'Année Dominicaine: Revue mensuelle illustrée. 41e Année. Paris, 7 Rue de la chaise 1901.
Bautz: Grundzüge der dogmatischen Theologie. 3. Teil: Lehre von der Gnade u. den Sakramenten im allgem. 2. verb. Aufl. Mainz, Kirchheim 01.
De Caigny O. S. B.: De gemino probabilismo licito. Dissertatio critico-practica exarata concilionis gratia. Brugis, Desclée, de Brouwer et soc. 01
De Caigny: De genuino morali systemate S. Alphonsi. Dissertatio irenico-critica. Ibid. 01.
Cathrein S. J.: Recht, Naturrecht und positives Recht. Eine kritische Untersuchung der Grundbegriffe der Rechtsordnung. Freiburg i. B., Herder 01.
Englert: Logica. I. P. Summae Philosoph. ex operibus . . . S. Thomae Aqu. iuxta cursum philosoph. Cosmi Alamanni instituta. Paderbornae, Schoeningh 01.
Falckenberg: R. Euckens Kampf gegen den Naturalismus. Erlangen-Leipzig, Deichert 01.
Götzmann: Das eucharistische Opfer nach der Lehre der älteren Scholastiker. Freiburg i. B., Herder 01.
Gredt, O. S. B.: Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. Vol. II. Psychol., Theol. naturalis, Ethica. Romae, Desclée, Lefebvre et soc. 01.

Guastella: Doctrina di Rosmini sull'essenza della materia. Fascic. 1. 2. Palermo. Boccone del Povero 01.
Habrich: Pädagogische Psychologie. 1. Teil: Das Erkenntnisvermögen. Kempten. Kösel 01.
v. Hagen: Freie Gedanken über die innere Verknüpfung zwischen Gerechtigkeit u. Glück. Berlin, Selbstverlag 01.
Heinrich-Gutberlet: Dogmatische Theologie. 9. Bd. 2. Abt. Mainz, Kirchheim 01.
Högl: Vernunft u. Religion. Für Gebildete erörtert. Regensburg, Manz 01.
Huber: Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher. Leipzig, Dietrich 01.
Kreibig: Psychologische Grundlegung eines Systems der Wert-Theorie. Wien, Hölder 02.
Krug: De pulchritudine divina. Lib. I. De pulchritudine generatim spectata. Diss. inaug. dogmatica. Breslau 01.
Lang: Maine de Biran u. die neuere Philosophie. Ein Beitrag zur Geschichte des Kausalitätsproblems. Köln a. Rh., Bachem 01.
Mayer: Der teleologische Gottesbeweis u. der Darwinismus. Mainz, Kirchheim 01
Murri: Battaglie d'oggi. 3. Vol. Il programma politico della Democrazia cristiana. La cultura del clero. La vita cristiana sulla fine del secolo XIX. 2. Ed. Roma, Società J. C. di cultura editrice 01.
Poertner: Das biblische Paradies. Mainz, Kirchheim 01.
Pokorny: Beiträge zur Logik der Urteile u. Schlüsse. Leipzig-Wien, Deuticke 01.
Schipper: Alte Bildung u. moderne Kultur. Inaugurationsrede. Wien 01.
Schmidt: Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie als Theorie des immanenten Erfahrungsmonismus. Berlin, Behr 01.
Stölzle: A. v. Köllikers Stellung zur Descendenzlehre. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Naturphilosophie. Münster i. W., Aschendorff 01.
Volkmann: Null u. Unendlich. Berlin, Rühe 01.

FARABIS TRAKTAT „ÜBER DIE LEITUNG“.

Aus dem Arabischen übersetzt von

GEORG GRAF,

Seminar-Präfekt in Dillingen a. D.

Vorbemerkungen des Übersetzers. — Weit entfernt, in philosophischen Fragen mitsprechen zu wollen, glaube ich immerhin, den Gelehrten vom Fach einen Dienst zu erweisen, wenn ich ihnen eine bis vor kurzem unbekannte Schrift eines der hervorragendsten Vertreter der arabischen Philosophie in Übersetzung vorlege. Der Übersetzung zu Grunde gelegt ist der von P. Ludwig Scheicho (franz. Cheikho) S. J. in Beirut, vielleicht dem fruchtbarsten und fähigsten Gelehrten der Jetztzeit im Orient, zum erstenmal veröffentlichte Text in der von demselben geleiteten wissenschaftlichen Halbmonatsschrift Al Maschrik (Der Orient) IV. Jahrg. 1901 Nr. 14, S. 648—653 und Nr. 15. S. 689—700 nach einer der Bibliothek der Universität St. Joseph gehörigen Sammelhandschrift, mit welcher eine Handschrift der vatikanischen Bibliothek kollationiert wurde.

Betreffs des Autors der Schrift verweise ich vor allem auf: Th. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901, S. 98—116, und auf die Einleitungen in den folgenden Ausgaben: Dr. Fr. Dieterici, Alfarabis philosophische Abhandlungen, aus Londoner u. s. w. Handschriften herausgegeben, Leiden 1890. — Dasselbe, übersetzt, Leiden 1892. — Derselbe, Alfarabis Abhandlung Der Musterstaat. Aus Londoner und Oxforder Handschriften herausgegeben, Leiden 1895. — Dass. übersetzt, Leiden 1900. Zur rascheren Orientierung erwähne ich nur folgendes:

Abu Nasr Muhammed, genannt Al Farabi nach seiner Heimatstadt Farab in Turkestan, erhielt seine wissenschaftliche Ausbildung (teilweise von einem christlichen Lehrer) in Bagdad. Später erwählte er Haleb, d. i. Aleppo, wo der Gelehrten-Mäcen Emir Saifaddaula seinen Hof hielt, zu seinem Domizil, weilte auch einige Zeit in Ägypten und verbrachte die letzten Jahre seines hohen Alters in Zurückgezogenheit als Sufi in Syrien. In Damaskus starb er 339 d. H. = 950/51 n. Chr. Farabi bürgerte die aristotelische Philosophie im neuplatonischen Gewande bei den Arabern ein, weshalb ihn schon seine Zeitgenossen den zweiten Meister, i. e. Aristoteles hiefsen. Seine Quellen

waren die Kommentatoren des Aristoteles. Von seinen sehr zahlreichen Schriften sind nur wenige erhalten und bis jetzt bekannt. Al Kifti zählt die Titel von 71 Büchern des Farabi auf (Dieterici, Alf. philos. Abhandlungen, S. 117 — übersetzt S. 190 bis 192). Mit dem unter Nr. 58 angeführten „Buch über die Staatsleitung“ (qitâb fi—ssiâsah il medinijjah) ist unser Traktat aber nicht zu verwechseln. Er ist weder unter jenen 71 noch in einem andern Verzeichnis genannt.

Der treffendste Titel für unsere Abhandlung, welche zu den ethischen Schriften des Farabi zu rechnen ist, wäre „Lebensweisheit“. Farabis „Leitung“ (es-siâsah) gibt nämlich nach einem längeren Prolog, welcher eine Anleitung zur Erwerbung einer gediegenen Welt- und Lebensanschauung ist, weise Lehren (d. V. nennt sie aswal=principia und qawânîn=canones) für das praktische Leben, deren Beobachtung dazu befähigt, allen Menschen gegenüber eine „leitende“, führende Stellung einzunehmen.

Zur Übersetzung selbst bemerke ich noch: Mein Bestreben war, soweit die Verständlichkeit und die deutsche Ausdrucksweise es nur zuliefs, mich getreu an die Worte des Originals zu halten, selbst auf die Gefahr hin, durch Vermeidung der geläufigen philosophischen Termini den Fachgelehrten nicht zu gefallen. Auch enthalte ich mich aus dem eingangs angedeuteten Grunde eines Kommentars mit Nachweis der Quellen des Autors, der Vergleichung mit andern Schriften u. s. w. und füge nur zur leichteren Erfassung des Gedankenganges ergänzende und erklärende, im Originale nicht vertretene Worte mit ( ) in den Text ein. Die Parenthese mit [ ] gibt das Plus der vatikanischen Handschrift, während ihre Varianten in die Fufsnoten verwiesen sind.

Schliefslich citiere ich noch die Worte de Boers (l. c. S. 99) über den Stil unseres Philosophen, die vollkommen auch für die vorliegende Abhandlung gelten: „Das Arabisch schreibt er klar und nicht ohne Reiz. Nur schadet die Vorliebe für Synonymen und parallele Satzglieder dann und wann der Präcision des philosophischen Ausdruckes.“

* *
*

Im Namen des allbarmherzigen Gottes. Es gibt keine Gnadenspende aufser in Gott.

Unsere Absicht bei dieser Abhandlung ist, in Kürze und in Weise eines Kompendiums die Leitung betreffende Regeln zu geben, deren Nutzen jedem aus jedwedem Stande in gleicher Weise zukommt, wenn er sie in den Wechselfällen seines Lebens,

im Verkehre mit jeglicher Klasse seines Standes sowohl wie im Verkehre mit den über ihm wie mit den unter ihm Stehenden gebraucht. Doch können wir in dieser Abhandlung nicht umhin, das zu erwähnen, was in specieller Weise anzuwenden ist von einer beliebigen Klasse und von einem jeden beliebigen Individuum in einer beliebigen Zeit und im Verkehr mit jedwelchen Leuten, da der einzelne Mensch nicht zu jeder Zeit im Verkehr mit jedermann jeder Art (Form) der Leitungen sich bedienen kann. Wir lassen daher folgende Prolegomena vorausgehen, indem wir sagen:[1]

Ein jeder Mensch findet, wenn er in sich geht und seine Verhältnisse und die Verhältnisse anderer Menschenkinder überdenkt, daſs er in einer Rangordnung steht, innerhalb welcher eine Menschenklasse ihn zum Genossen hat, und er findet über seiner Rangordnung eine Menschenklasse, welche in einer Beziehung oder in mehreren eine höhere Stellung einnimmt als er, und unter ihr findet er eine Klasse, die in einer oder in mehreren Beziehungen tiefer steht als er. So ist der König der Höchste, und er sieht sich in einer Stellung, in Vergleich zu welcher kein Mensch zu seiner Zeit eine höhere kennt; aber wenn er seine Lage überdenkt, wirklich, da findet er unter den Menschen solche, die ihn in irgend einer Art des Vorzugs übertreffen, denn es gibt nichts in der ganzen Welt, was nach allen Beziehungen hin vollkommen ist. Ebenso findet der Geringere, der keinen Namen hat, solche, welche noch unter ihm stehen in irgend einer Art der Erniedrigung, und so hat es damit seine Richtigkeit, was wir ausgesprochen haben. Man zieht Nutzen aus dem Gebrauch der Leitungen im Verkehr mit diesen drei Klassen. Die Höherstehenden suche man zu erreichen, die Gleichstehenden suche man zu übertreffen, zur Stufe der Niedrigstehenden steige man durchaus nicht herab und erniedrige sich nicht.

Der vorteilhafteste Weg nun, den man bei Erwerbung der Wissenschaft der Leitung wie bei andern Wissenschaften einschlägt, ist dieser: Man erwäge die Verhältnisse der Menschen und ihre Beschäftigungen und Schicksalswechsel, sowohl das, wovon man Augenzeuge ist, als auch das, was einem ferne ist, sowohl das, was man hört,[2] als auch das, was (durch Hören-

[1] An Stelle dieser Einleitung hat die vatikanische Handschrift: Rede des Abu Nasr al Farabi über Vorschriften, deren Nutzen jeder Menschenklasse zukommt, die sich ihrer bedient. Er sagt . . .

[2] V. dafür: Das, wovon man Augenzeuge ist, und das Gehörte, wovon man ferne ist.

sagen) zu einem gelangt; und man schaue aufmerksam auf diese Dinge und unterscheide die guten und schlechten, die nutzbringenden und die schädlichen. Sodann bemühe man sich, die guten zu ergreifen, damit man von ihnen Nutzen erlange, gleichwie jene ihn erlangt haben, sich aber zu hüten vor den schlechten und sie zu meiden, damit man vor Schaden sicher ist und ihren schlechten Folgen entkommt, gleichwie jene ihnen entkommen sind.

Ferner sagen wir: Jedes menschliche Individuum hat zwei Kräfte (Potenzen); die eine ist vernünftig (geistig), die andere tierisch. Jeder eignet [V. ein Begehren (Wille) und eine freie Wahl, und er (der Mensch) steht gleichsam zwischen beiden. Jeder eignet auch] ein vorherrschender Bethätigungstrieb.[1] Der Bethätigungstrieb der tierischen Kraft bezieht sich auf die Zufälligkeiten der vergänglichen sinnlichen Genüsse, wie die mancherlei Ernährungen, Auswürfe und Erholungen. Der Bethätigungstrieb der vernünftigen Kraft bezieht sich auf die gelobten Dinge, die letzten Ziele (des Menschen),[2] wie die mancherlei Wissenschaften und Handlungen, welche den gelobten letzten Zielen dienlich sind.

Zuerst wächst der Mensch „im Bereich“[3] der Tiere heran, bis sich allmählich in ihm der Geist (Intellekt) entwickelt und die vernünftige Kraft in ihm stark wird. In diesem Falle hat also die tierische Kraft die Übermacht über ihn; alles aber, was stärker und überlegener ist, mufs ihn ersticken und schwächen, und ein Stärkerer und mehr Zwingender nimmt ihm die Bereitschaft und Disposition. Somit ist jeder, der die Erlangung von Tüchtigkeit erstrebt, gehalten, nicht zu unterlassen, seine Seele zu wecken und zu allem, was ihm zum Besten dient, anzuregen und sie keine Stunde zu vernachlässigen. Wenn er sie aber vernachlässigt, mufs sie sich, da sie lebendig ist und das Lebende Bewegung hat, notwendigerweise zum andern Extrem, das ist der tierischen (Kraft), hinbewegen, und wenn sie sich zu ihr hingeneigt hat, bleibt sie an irgend etwas davon hängen, so dafs, wenn er sie von dem, wozu sie sich hingeneigt hat, zurückbringen wollte, es ihm Mühe machen würde, wie es aber nicht der Fall ist, wenn er sie nicht vernachlässigt und seine Zeit nicht verliert, in welcher er sich Tüchtigkeit für seine Beschäftigung mit Klugheit erwerben mufs.

Des weitern sagen wir: Stets wird man in allen seinen

[1] Eigentlich „Kampf“, „Streit“. ar. nizâʿ.
[2] V. auf die gelobten letzten Ziele.
[3] Ar. hajjiz, Seite, Gegend, Bezirk, Raum.

wechselnden Lebensschicksalen etwas Löbliches und etwas Tadelnswertes finden, auch von jedem davon Nutzen haben, sofern man ihn sucht, und in jedem einen Gewinn, den man an sich ziehen kann; auch wird man bei jedem von beiden auf eine Gelegenheit zur Selbstzucht kommen. Denn, um jene löbliche Sache zu gewinnen, auf die man stöfst, wendet man entweder kluge Mittel an, sofern man den Weg dazu gefunden hat, oder man gebraucht zur Erreichung derselben die Macht seiner Faust, wenn einem jenes zu schwierig ist, oder man stellt jene (Sache) seiner Seele als gut vor, reizt sie zum Tüchtigwerden an und nötigt sie, dieselbe zu ergreifen, sobald sich der geeignete Augenblick bietet. Ohne Zweifel ist dies der einzige (richtige) Weg zu den drei (Möglichkeiten). Zeigt sich einem aber Tadelnswertes, so hüte man sich nach Kräften vor ihm und fliehe es, und wenn man hiezu kein Mittel findet und auf keines kommt, so halte man es so weit als nur möglich von sich ferne, und sollte man sich von ihm nicht freimachen können, so sei man (wenigstens) fest entschlossen, es nicht mehr zu erstreben, wenn man ihm einmal glücklicherweise entgangen ist. Auch halte man seiner Seele das Häfsliche jener Sache vor und veranlasse sie, sich ein warnendes Beispiel an jenen zu nehmen, die ähnlicher Schaden getroffen hat. Somit ist es erwiesen, dafs man in allen Lagen, wichtigen und unbedeutenden, guten und schlimmen, einer Gelegenheit zur Selbstzucht begegnet.

Ferner sagen wir: Das erste, womit man beginnen mufs, ist, zu erkennen, dafs diese Welt und ihre Teile einen Schöpfer haben, indem man alles Vorhandene betrachtet (und sich fragt), ob es eine Ursache und einen Grund habe oder nicht. Und da wird man beim Nachforschen für jedes eine Ursache finden, durch die es in die Existenz getreten ist. Sodann schaue man auf jene Ursachen, welche den vorhandenen Dingen am nächsten sind, ob auch sie Ursachen haben oder ohne Ursachen sind; und auch für sie wird man Ursachen finden. Weiter erwäge man und sehe, ob die Ursachen nun ins Unendliche gehen [V. oder ob sie bei einem Ende anlangen, oder ob ein Teil der existierenden Wesen die Ursachen für die andern sind nach Art des Kreises, und da wird man finden, dafs es unvernünftig und widersinnig ist zu sagen, sie gingen ins Unendliche fort]; denn das Wissen umfafst nicht das Unendliche. Und auch die Annahme ist, wie man finden wird, unvernünftig, das eine der existierenden Wesen sei Ursache für das andere nach Weise der Aufeinanderfolge (Succession), wie wenn gleichnishalber das Alif Ursache für das Bā, das Bā Ursache für das Dschim, das

Dschim Ursache für das Dāl, das Alif jedoch für sich selbst Ursache wäre, was doch widersinnig ist. So bleibt nur die (Annahme der) Endlichkeit der Ursachen übrig. Das Wenigste[1] aber, bei dem die Vielheit anlangt und aufhört, ist das Eins, somit die Ursache der Ursachen ein etwas Bestehendes, das nur als eins existiert, und unmöglich kann das Wesen der Ursache und des Verursachten ein und dasselbe sein, vielmehr ist die Ursache der Ursachen der Welt in sich selbst getrennt von dem, was aufser ihm ist.

Da der Mensch nur begreifen kann, was seine sinnliche Wahrnehmung ihm bezeugt, und mit seinem Verstande nur erfassen, was ihm nahe liegt, so ist es notwendig, den Schöpfer als denjenigen zu bezeichnen, der die Ursache der Ursachen ist, und auf ihn die Worte und Bezeichnungen[2] anzuwenden, welche zu ihm führen (auf ihn hinweisen). Da er (der Mensch) nun einen Ausdruck und eine Bezeichnung für ihn will, aber weifs, dafs keine von allen ihm gegenwärtigen Bezeichnungen für ihn völlig adäquat ist, weil er (Gott) von allem, was der Mensch wahrnimmt und kennt, ausgesondert ist, so findet er keinen andern Ausweg, als dafs er seinen Blick auf die bestehenden Dinge richtet, die ihn umgeben. Und wenn er diese betrachtet, findet er davon zwei Kategorien, eine vorzügliche und eine niedrige; und dann findet er, dafs es in einzig richtiger Weise das für die Ursache der Ursachen Passendste und Würdigste ist, ihm die vorzüglichere der beiden Kategorien beizulegen. So kennt der Mensch z. B. das Seiende und das Nichtseiende, und dafs das Seiende vorzüglicher ist als das Nichtseiende, und daher sagt er von Gott aus: „Er ist seiend.“ Er kennt das Lebende und das Nichtlebende und weifs, dafs das Lebende vorzüglicher ist als das Nichtlebende, und daher sagt er von Gott: „Er ist lebend.“ Er kennt das Wissende und das Nichtwissende, und darum schreibt er ihm (Gott) das Wissen zu. So verhält es sich mit allen Bezeichnungen. Jedoch hat jeder, der dem Schöpfer eine Bezeichnung gibt, noch zu bedenken, dafs diese Bezeichnung noch lange nicht seinem Wesen völlig entspricht, sondern dafs er vielmehr (noch weit) vorzüglicher und erhabener und höher ist. Niemand hat ja betreffs seiner eine erschöpfende Erkenntnis davon, wie er ist.[3]

Hat man das soeben Genannte erkannt, so mufs man die Teile der Welt zum Gegenstand seiner Reflexionen machen, und hiebei kommt man zu folgenden Resultaten: Das Vorzüg-

[1] Resp. das Letzte. [2] Attribute, Prädikate.
[3] V. Erkenntnis, wie er es verdient.

lichste der Welt ist der Besitzer einer Seele; das Vorzüglichste der Seelenbesitzer ist die Wahlfreiheit und der Wille und die Bewegung [die aus Überlegung geschieht]; das Vorzüglichste der Besitzer von Wille und Bewegung [aus Überlegung] ist die Unterscheidung(sgabe) und der Gedanke (die Denkkraft) und die Reflexion über die letzten Ziele; das aber ist der [V. Vorzugs-] Mensch. Dazu mufs man wissen,[1] dafs die Natur nichts Nichtiges wirkt, und erst recht nicht der Hervorbringer der Natur und der erhabene Schöpfer, von dem die Verleihung der Wahlfreiheit und des Gedankens und der Überlegung an das Geschöpf ausgeht, dessen Sache er nicht vernachlässigen darf. Bei seiner Gerechtigkeit und seinem vollkommenen Handeln ist es eine Art von Notwendigkeit, dafs er ihnen (den Geschöpfen) einen Weg vorzeichnet, den sie zu wandeln haben, und da nun dies notwendig ist, können zu ihnen nicht solche gesandt werden, welche nicht von ihrer Natur sind.[2] Denn sie könnten sich nicht mit denjenigen verständigen, welche von anderer Natur sind als sie. Wie bekannt, sind nun den Menschen und ihrem Geiste und den Kräften ihrer Seele evidente Vorzüge eigen, so dafs der eine in einer Fähigkeit alle seines Geschlechtes überragt[3] und die übrigen hinter ihm zurückstehen. So kann es dann unter den Menschen einen geben, der für die Inspiration dessen geeignet ist, was seinesgleichen mangelt, so dafs er die Übermittlung dessen übernimmt, was ihm (von Gott) anvertraut ist, und mittels jenes Vermögens und jener Verständigung die Befehle (Gottes) zu verkünden und die zur Wohlfahrt der Geschöpfe erforderlichen Wege vorzuzeichnen im stande ist.

Ferner mufs man wissen, dafs, wenn solch einer auftritt und seine Sendung erwiesen ist,[4] jeder Urteilsfähige ihm Glauben schenken mufs, dafs aber (auch) ein jeder Mensch Urteilskraft hat. Wenn man dann die vielen Unterweisungen und die

---

[1] F. will im folgenden nachweisen, dafs den Menschen göttliche Offenbarungen notwendig sind, dafs sich aber Gott seine Offenbarungsorgane aus den Menschen selbst auswählt.

[2] Der Hsg. bemerkt zu dieser Stelle: „Der Allerhöchste könnte seine Befehle zu den Menschen direkt gelangen lassen, ohne Vermittlung oder Boten, aber er erwählt sich gewöhnlich solche, die zwischen ihm und ihnen vermitteln. Vgl. Hebr. c. 5.“

[3] D. Hsg. „Wenn sich Gott einen Gesandten auswählt, damit er den Menschen seinen Willen hinterbringe, stattet er ihn mit Eigenschaften aus, die ihn für diese Berufung befähigen.“

[4] D. Hsg. „Die Sendung des von Gott gesandten Boten wird erwiesen durch die wahrhaften Wunder, die er wirkt.“

verschiedenen Lehren in einem Punkte („Worte“) übereinstimmend findet — nichts ist ja klarer[1] und offener und überzeugender als dies (eine solche Übereinstimmung) —, so schliefse man sich der Mehrheit an, denn die Wahrheit und Sicherheit ist bei der Mehrheit. Von dem aber, was sich selten und im Gewande glänzender Lehren zeigt, lasse man sich nicht täuschen; meistens sind es Nichtigkeiten, wenn man sie näher betrachtet. So ist es.

Auch mufs man wissen, dafs die Vergeltung in der Natur notwendig ist, aber nur bei den mit Absicht verbundenen (geschehenden) Handlungen. Beweis dafür ist, dafs einem nicht vergolten wird, was man im Schlafe thut und was ohne Bethätigung des Willens und der Wahlfreiheit geschieht, wie z. B. husten, niesen, leben, sterben, atmen, Nahrung zu sich nehmen, sich erbrechen [V. — dabei ist der Wille teilweise thätig —]. Auch werden einem nicht die Absichten lediglich allein vergolten. Das erste, was man als Beweis für die Notwendigkeit der Vergeltung finden mufs, ist dieses: Ist man einmal von dem überzeugt, was wir im Vorigen von der Erkenntnis des Schöpfers und seiner Einzigkeit und seinem Fernsein von den Eigenschaften der Geschöpfe und von der Erkenntnis seines Gesandten zu irgend einer Zeit auseinander gelegt haben, und hat man den rechten (Lebens-) Weg eingeschlagen, so findet man ein Wohlbehagen in seinem Innern, Beständigkeit in seinen Verhältnissen, Sicherheit vor dem Schlimmen, Glück bei der Wahl (Bethätigung der Wahlfreiheit), gutes Situiertsein im Leben, glückliches Gelingen dessen, was man thut und sich vornimmt. Hat man dieses sicher erkannt, so mufs man weiterschreiten zur Leitung der Verhältnisse mit starkem Herzen, aufrichtiger Absicht, freiem (i. e. weitherzigem) Sinne und mit dem Vertrauen, dafs einem das, was man davon unternimmt, auch wenn es wenig ist, schliefslich Nutzen bringt.

I. Das Verhalten gegen die Oberhäupter.[2]

Wir beginnen die Verpflichtungen gegenüber den Oberhäuptern, indem wir sagen: Im Verkehr mit dem Vorgesetzten,

[1] D. Hsg.: „‘Nichts ist klarer als dies‘ will sagen, dafs zum Erkennen des wahren Gesandten es nicht genügt, der grofsen Zahl (wovon?) zu glauben, sondern man mufs zudem seine Verstandeskraft zu Hilfe nehmen, um sich von der Wahrheit der Sendung zu überzeugen und sie von der angemafsten zu unterscheiden.“ Das folgende ist nicht recht klar.

[2] Ich gebrauche im folgenden die Worte „Oberhaupt, Oberer, Vorgesetzter“ synonym für das arabische reʾis.

der über einem steht, hat man die Pflicht, sich ihm zu Diensten zu stellen, es sei denn, dafs zwischen einem und dem Vorgesetzten ein Umstand obwaltet (der dies hindert), oder dafs man von ihm in einer Entfernung ist, in der man ihn nur mit der Erinnerung erreichen kann. Im Verkehre mit einem solchen, dem man zu Diensten ist, mufs man aber folgendes zu thun beachten: Man halte sich stets in seiner Nähe auf,[1] sei beharrlich bei dem, was einem aufgetragen ist, und bemühe sich, vor seinen Augen zu sein, sobald man ihm in den Sinn kommt. Man fürchte nicht die Laune, besonders seitens der Könige, denn die Launenhaftigkeit ist meistens nur eine Schwäche der Menschen, ein Zustand, in der sie keine Arbeit haben. Man spende ihm Lob, indem man alles lobt, was er unternimmt, Geringes oder Wichtiges, und sich bemüht, allem, was er thut [V. und sagt] und dessen er fähig ist, eine schöne (gute) Seite abzugewinnen, da alles in der Welt seine zwei Seiten hat, eine schöne und eine häfsliche. So suche man für jede seiner Angelegenheiten eine schöne Seite, die man ihm zuteilt, und an die zu denken man sich Mühe gibt,[2] sei er an- oder abwesend.

Ist man ein solcher, dem die Leitung jenes Oberen anvertraut ist [z. B. ein Vesir oder ein Staatsrat oder ein Lehrer, und mufs man ihn die Art und Weise guten Handelns lehren, so wisse man, dafs der Obere ist] wie ein Strom, der von der Höhe herabstürzt. Wollte man ihn auf irgend eine Seite leiten, indem man sich ihm in den Weg stellte, so ginge man zu Grunde. Der Strom kommt über einen und ertränkt einen. Geht man aber mit ihm einem seiner Ufer entlang und verhält sich mäfsig, um ihn auf die gewünschte Seite abzuleiten, indem man auf das eine Ufer eine Masse Dammmaterial wirft und ihm den Weg auf der andern Seite freigibt, so wird er alsbald dahin geleitet sein, wohin man es wünscht. Desgleichen mufs man im Verkehre mit dem Vorgesetzten, um ihn von der Sache abzulenken, wovon man ihn ablenken will, danach trachten, dafs er m i t einem gehe in der Richtung, die man (selbst) geht.[3] Man darf ihm nicht in einer Sache schroff entgegentreten, was unklug wäre, sondern man mufs ihn das Gute sehen lassen in dem Gegenteil dessen, was er unternimmt, und gelegentlich in

[1] V. dafür: Es sei zwischen einem und ihm Zusammenhalten und Anhänglichkeit.

[2] „vorgibt"?

[3] So glaube ich, die im Original vielleicht verstümmelte Stelle, zu der der Hsg. bemerkt, sie sei nicht frei von Dunkelheit, am getreuesten und sinngemäfs wiedergeben zu müssen.

Form der Erzählung über einen andern und mit Anwendung einer feinen List in seinen Augen irgend etwas häfslich machen, worin eine versteckte Andeutung auf das, was ihn angeht, liegt. Wenn man in dieser Weise mit ihm verkehrt, wird sich die Sache bald nach Wunsch gestalten. — Man mufs seine Geheimnisse verwahren, und es ist Klugheit hiebei, (auch) sämtliche offenkundige Zustände zu verheimlichen, so viel man kann. Wer nämlich (sogar) die offenkundigen Zustände verheimlicht, hütet sich noch weit mehr, die intimen Geheimnisse der Öffentlichkeit preiszugeben. Man glaube nicht, ein Geheimnis sei wohlverwahrt, wenn man einen Teil der bereits bekannten Zustände in die Öffentlichkeit zieht, denn die Dinge und Zustände hängen aufs engste miteinander zusammen. — Ferner mufs man wissen, dafs die Oberhäupter von den andern Menschen sich abgesondert wissen wollen, so zwar, dafs sie bei allen übrigen Menschen Dienstbereitschaft und knechtische Unterwürfigkeit wähnen, bei sich selbst aber geistige Überlegenheit in allem, was sie unternehmen. Es rührt aber diese Einbildung davon her, dafs die Menschen sie mit Beifall überhäufen, ihre Thaten übermäfsig loben und ihre Ansichten immer für treffend finden. Dies liegt in der Natur eines jeden Menschen.

Man mufs sich sorgfältigst in acht nehmen, in Anwesenheit des Vorgesetzten etwas von sich zu berichten, das er in irgend einer Weise als Verfehlung gegen sich selbst betrachten könnte. Man mufs sich mit dem Vorgesetzten ganz frei und heiter unterhalten, darf ihm aber nicht fortwährend von sich solches bieten (erzählen), was ihm als häfslich gilt. Erzählen und nicht mehr aufhören ist zweierlei.[1] Auch wird die Entstellung der Umstände nicht geglaubt.

Wenn zwischen einem und dem Vorgesetzten ein Umstand sich einstellt, von dem man das Häfsliche nur auf sich selbst oder auf den Oberen ablenken kann, so bemühe man sich, dieses Häfsliche auf sich selbst abzulenken, und nehme auf jenen Rücksicht. Wenn sich aber das Häfsliche jenem zuwendet, obwohl das Haus[2] des Vorgesetzten schuldlos ist, oder wenn es eben daran ist, sich ihm zuzuwenden, so gebrauche man die List, dafs man für jene Sache einen Grund sucht, der von einem andern ausgeht, damit der Tadel auf diesen zurückfalle, und dafs man sie in zweiter Linie einem andern zuschiebt, damit nicht er (der Obere) den Tadel auf sich nehmen mufs.

[1] V. dafür: Zwischen erzählen und nicht mehr aufhören ist ein Unterschied.

[2] Ar. sâhah, „Hofraum", „Wohnung".

Nichts bringt beträchtlicheren und umfassenderen Nutzen im Punkte der Unterwürfigkeit, als wenn man in allen Werken, die man für das Oberhaupt besorgt, den eigenen Vorteil hintansetzt. Auch gibt es nichts in den wechselseitigen Beziehungen mit dem Oberhaupte, worin man nicht eine Gelegenheit des Eigennutzes fände, aber man mufs auf dieselbe verzichten und sie meiden und das Beste des Vorgesetzten wollen. Wenn man dieses thut, erntet man die Früchte seines guten Handelns, und arbeitet man für das Vollmafs seines Glückes, so kommt nichts (Unangenehmes) über einen und trifft einen nicht Schaden. Verzichtleisten ist besser als Unheilstiften.

Man mufs, um von den Oberhäuptern Vorteile zu erlangen, die gröfste Klugheit anwenden, indem man bei den Forderungen und Bitten nicht ungestüm verharrt und nicht Gier und Selbstsucht offenbart, (sondern) indem man sich bemüht, auf seiten der Vorgesetzten Veranlassungen zu Vorteilen zu suchen, nicht die Vorteile selbst, wie z. B. die Hand offen halten in Umständen, aus denen man Gewinn und Vorteile zieht, damit die Forderungen geringer werden und der Nutzen sich mehrt. Man bemühe sich, den Vorgesetzten gut zu gebrauchen, nicht ihn zu mifsbrauchen (auszunützen); denn diejenigen, welche man zum Vorteile gebraucht, machen einen machtvoll, jene aber, die man mifsbraucht, werden ärgerlich über einen.

Man erniedrige sich vor ihnen, als wäre man ein solcher, der von ihnen aus seinem Besitze und seinem Erworbenen mit einem leisen Worte und mit leichter Mühe entfernt werden kann. Man hüte sich sehr, bei ihnen die Meinung aufkommen zu lassen, als hänge man geizig an seinem Gelde oder poche gerne auf etwas von seinen Besitztümern, denn sonst wird man zum Gegenstand der nachforschenden Neugierde. Das Verbotene wird begehrt und das im Überflufs Gespendete macht ärgerlich. Man bemühe sich, bei seinen Forderungen zu erkennen zu geben, dafs das, was man thut, nur Zierde und Schmuck für den Obern, nicht für sich selbst sein soll. Das ist Grundlage der Erhaltung. — Man hüte sich, von dem sich etwas anzueignen, wodurch der Vorgesetzte sich auszeichnet, oder von dem, was den Vorgesetzten, die über einen stehen, zukommt. So oft man sich davon etwas zueignet, bringt es einen ins Verderben, und jene Sache (selbst) geht verloren. — Man darf sich nicht anmerken lassen, dafs man die Vorgesetzten entbehren kann, auch nicht, in betreff wessen man an Macht gering ist. [V. Man mufs stets Genügsamkeit und Zufriedenheit mit allem, worüber man verfügt, zu erkennen geben, und wird man vom Zorne oder der

Verdrossenheit (Ungnade) des Obern und Ähnlichem getroffen, so unterlasse man es ja, über ihn zu klagen, hüte sich, Feindseligkeit und Groll zu offenbaren, und schreibe die Verschuldung statt ihm sich selbst zu. Sodann bemühe man sich, wieder ein Verhältnis herbeizuführen, das jenen Unwillen beseitigt, so gut als es eben möglich ist.]

Dies sind die Regeln, deren Anwendung im Umgang mit den Oberhäuptern Nutzen bringt.

II. Das Verhalten gegen die Gleichgestellten.

Von dem, was man im Verkehr mit den Gleichstehenden zu beachten hat, wollen wir mehrere Abschnitte bringen, und wir sagen, dafs dieselben entweder Freunde oder Feinde oder weder Freunde noch Feinde sein können.

1. Der Freunde sind zwei Arten.

a) Die einen davon, die guten Vertrauten betreffend, die ohne Falsch in der Freundschaft leben, so mufs man sie fortgesetzt mit Zuvorkommenheit behandeln, um [V. ihre Verhältnisse und] ihre Angelegenheiten wohl besorgt sein und alle Zeit ihnen bieten, was man für gut findet, und, soweit es einem leicht ist, auch die gegenseitigen Beziehungen zu einander geheimhalten, ohne Verdrossenheit und Nachlässigkeit zu offenbaren. Auch sei man bestrebt, ihre Zahl zu vermehren; ist doch der Freund eine Zierde für einen, hilft einem, steht einem bei, unterstützt einen, macht einem seine Tugenden öffentlich bekannt, verdeckt einem die Fehler und wischt die Fehltritte aus. Je mehr man dergleichen hat, desto besser und von mehr Bestand sind die Verhältnisse in den gegenseitigen Beziehungen zu einander.

b) Anlangend die andere Art, die Freunde nach aufsen hin, welchen die Freundschaft, die sie nach aufsen zeigen, nicht eigen ist, sie aber nachbilden (affektieren), so mufs man diese wohlwollend behandeln und gegen sie sich gut zeigen. Aber man soll ihnen nichts von seinen Geheimnissen mitteilen, besonders nichts von seinen Schwachheiten, und sie nichts von seinem Wohlstande und den Ursachen seiner Gewinne wissen lassen. Man sei nach aufsen hin eines höflichen Benehmens gegen sie und der Geduld mit ihnen beflissen, ohne sie zum besten zu haben, behandle sie nicht mit Nachlässigkeit, mache ihnen keine Vorwürfe wegen der Nachlässigkeit, die von ihnen kommt, und trenne sich derentwegen nicht von ihnen. Wenn man sich an dieses hält, hat man Hoffnung, mit ihnen auf gutem Fufse zu bleiben und sie auf seine Wünsche eingehen zu sehen,

vielleicht kommen sie sogar in die Stufe der guten Freunde. Nichts weist mehr auf brüderliche Freundschaft und offene Aufrichtigkeit hin, und nichts läfst stärkere Liebe erkennen und verpflichtet stärker zur Aufrichtigkeit, als die teilnahmsvolle Sorge um die Verhältnisse der Freunde von Freunden. Wenn man einen Freund von sich sieht und erkundigt sich teilnehmend über die Verhältnisse der mit ihm in vertrauter Freundschaft Verbundenen, so findet er darin einen Beweis für die Aufrichtigkeit der Liebe zu ihm, verläfst sich auf die (ihm erwiesene) Zuneigung, und es wird seine Hoffnung und sein Vertrauen zu einem stärker. Das Vorzüglichste aber, was man im Verkehr mit seinen Freunden beachtet, besteht darin, dafs man sich um ihre Verhältnisse kümmert, wenn sie in Not und in der Armut sind, und sie tröstet, so viel man kann, ohne sich erst von ihnen bitten zu lassen, und dafs man sich um ihre Verwandten und ihre Familie annimmt, wenn sie gestorben sind. Wird dies in der Öffentlichkeit bekannt, so begehrt ein jeder, mit einem in Freundschaft verbunden zu werden.

2. Auch der Feinde sind zwei Arten.

a) Die von Hafs und Groll Erfüllten. — Diesen gegenüber mufs man sehr vorsichtig sein und über ihre Verhältnisse sich so viel als möglich erkundigen, und wenn man eine Bosheit oder Hinterlist oder einen Anschlag, den sie machen, merkt, so begegne man ihnen damit, dafs man ihren Anschlag hintertreibt und über sie bei den Oberhäuptern und (selbst auch) bei unbekannten Leuten viel Klage führt, damit ihre feindselige Gesinnung an den Tag kommt, so dafs sie auch nicht in einem Worte einen Erfolg zu verzeichnen haben, und damit sie in ihren Reden und Handlungen bei den Leuten verdächtig werden wegen der Feindseligkeiten gegen einen, die bei ihnen (den Leuten) bekannt sind. Jeden, an dessen moralische Güte man keinen Glauben hat, und von dem man das Schlechte seiner Natur und die Macht des Hasses über sein Herz kennt, vernichte man bei der ersten sich bietenden Gelegenheit, und wenn immer man die Gelegenheit findet, ergreife man sie und versäume nichts, was einem möglich ist, sobald man sich zu seiner Vernichtung stark genug weifs. Weifs man aber, dafs man nicht im stande ist, seine Sache aus- und zu Ende zu führen und sich vor ihm zu retten, so sei man nicht voreilig, damit der Feind bei einem[1] nicht etwas findet, woran er sich anklammert, um damit bei den Leuten seine eigene Feindseligkeit zu entschuldigen.

[1] Im Original „bei dir".

b) Die andere Art der Feinde sind die Neider. — Ihnen mufs man zeigen, was sie reizt und was sie schädigt, indem man ihnen den Wohlstand vorhält, den man besitzt, damit sie vor Ärger vergehen. Doch nehme man sich hiebei vor ihren geheimen Intriguen in acht und bringe in schlauer Weise ihren Neid gegen sich und gegen andere Leute ans Tageslicht, damit sie durchschaut werden.

3. Von den übrigen Menschen, die weder Freund noch Feind sind, und dies auch nicht dem Scheine nach, gibt es mehrere Arten, deren hauptsächlichste wir nennen, ebenso das Hauptsächlichste dessen, was man im Verkehr mit diesen Arten zu befolgen hat.

a) Die Ratgeber, jene nämlich, welche aufrichtige Ratschläge erteilen. — Man mufs sich mit jedem bereitwillig (zur geheimen Besprechung) zurückziehen, der einem guten Rat zu erteilen verlangt, und auf sein Wort hören, zuerst aber sich in seinem Herzen vornehmen, sich nicht durch irgend ein Wort täuschen zu lassen, das man hört [V. und es nicht voreilig anzunehmen], und nicht (sofort) alles zu thun, was einem vorgeschlagen wird, vielmehr ihre (der Ratgeber) Worte wohl zu erwägen und ihre Absichten ganz zu durchschauen, um mittels der Kenntnis ihrer Absichten auf die Wahrheit ihrer Worte schliefsen zu können. Hat nun etwas von dem Vorgeschlagenen den Schein des Zutreffenden und der Wahrheit für sich, so beeile man sich, es auszuführen. Einem jeden Ratgeber aber begegne man mit Freundlichkeit und mit Bekundung von Interesse für das, was er einem vorschlägt.

b) Die Rechtschaffenen, das sind jene Leute, welche selbstlos Gutes thun unter den Menschen. — Diesen mufs man immer Lob spenden für das, was sie thun, und sie nachahmen in allen ihren Verhältnissen. Ihre Gepflogenheiten gefallen den Menschen, und wenn man sie nachahmt, wird (daran) der Edelsinn und die gute Gesinnung erkannt.

c) Die Unverschämten. — Im Verkehre mit diesen mufs man verständige Milde walten lassen, darf sich mit ihnen nicht näher einlassen und sie nicht mit der gleichen Unverschämtheit behandeln, welche ihnen eigen ist; vielmehr mufs man ihnen immer mit Ernst und vollendeter Ruhe begegnen, damit sie erkennen, wie wenig man sich um sie und das, was ihnen eigen ist, kümmert, und damit sie einem aufserdem nicht zum Schaden sind, wenn sie einem mit Beleidigung [V. und Unverschämtheit] gegenübertreten. Man mufs ihnen mit Verachtung und wenig Verehrung begegnen.

d) Die Stolzen und Anmafsenden. — Diesen mufs man in gleicher Weise gegenübertreten. Denn benimmt man sich bescheiden, so legen sie einem dies als Schwäche aus und bilden sich ein, dafs [V. man Gefügigkeit besitze und] diese ihre Handlungsweise angemessen sei, und dafs die Menschen sich ihnen gegenüber verdemütigen müfsten. Wenn man aber gegen sie Stolz zeigt und sie mit Geringschätzung behandelt in den verschiedenen Verhältnissen, so dafs sie geschädigt werden, so erkennen sie, dafs hiebei der Fehler auf ihrer Seite liegt, und sie kehren wieder zum bescheidenen Wesen und zum guten Umgang zurück.

III. Das Verhalten gegen diejenigen, welche unter einem stehen.

Von dem, was man im Verkehre mit den unter einem Stehenden zu befolgen hat, führen wir das Leichteste an, indem wir sagen:

Zu ihnen gehören die Schwachen, deren es zwei Arten sind.

a) Die Notleidenden, die in der Armut Lebenden, die wieder mehrere Arten einschliefsen, nämlich: α) Die Zudringlichen. Diese darf man nicht beschenken und ihnen nichts geben wegen ihrer Aufdringlichkeit, damit sie von einem abgehalten werden, aufser man weifs, dafs sie wirklich der unentbehrlichsten Dinge bedürfen. β) Die Lügner betreffs der Armut, die sie beanspruchen. Unter diesen mufs man einen Unterschied machen: Täuschen sie mit voller Überlegung, so bestehe das Verhalten gegen sie in einem teilweisen Gewähren, indem man die Mitte einhält zwischen nicht völlig verweigern und nicht vollständig geben.[1] γ) Die betreffs der an den Tag gelegten Not wahrhaft Bedürftigen. Um diese mufs man sich mit aller möglichen Sorgfalt annehmen, ohne jedoch seine eigenen Verhältnisse in Unordnung zu bringen.

b) Die Studierenden, die sich in Not befinden. Unter ihnen gibt es verwerfliche Charaktere, welche die Erwerbung der Wissenschaften anstreben, um sie zu Schlechtigkeiten zu gebrauchen. Diese mufs man zur Aneignung einer moralisch guten Gesinnung anhalten und sie keine Wissenschaft lernen lassen, welche sie nach erworbener Kenntnis derselben zu etwas gebrauchen, was nicht notwendig ist. Man bemühe sich, das

[1] Das zweite, bezw. die weiteren Glieder der Unterscheidung fehlen.

Schlechte des Charakters, womit sie behaftet sind, aufzudecken, damit sie sich in acht nehmen. Dazu gehören auch die „Ländlichen", welche nicht Intelligenz und hervorragende Leistung erwarten lassen; diese mufs man zu dem ermuntern, was für sie am vorteilhaftesten ist. Dazu gehören endlich die Studierenden, welche sichtlich gute Naturanlagen und hervorragende Geisteseigenschaften besitzen; diesen darf man nichts von seinem eigenen Wissen vorenthalten.

IV. Die Selbstleitung.

Sodann mufs man sich auch um seine eigenen Verhältnisse kümmern und sie verstehen und in allen seinen Verhältnissen das anwenden, was wieder ihren guten Stand herbeiführt.

a) Die Unordnung in Besitz und Vermögen. — Hiebei mufs man die mancherlei Einnahmen und Ausgaben in Erwägung ziehen und den Blick auf die Quellen der Einnahmen richten und auf Mittel und Wege sinnen, aus welchen man sich Geld für seinen Besitz erwerben kann. Aber man mufs es von dort her zu bekommen sich angelegen sein lassen, von wo keiu Schaden droht, gemäfs den bis jetzt angebenen Principien [V., das will sagen: (auf eine Weise), dafs man nicht seinen Glauben, seinen Mannescharakter und seinen guten Namen schädigt. Nicht in jedem Mittel liegt ein Nutzen, nach dem ein jeder passenderweise greifen kann, z. B. Gerberei, Kehricht auskehren, die gemeinen Handelsgeschäfte, das Hazardspiel und jene Beschäftigungen, die sich ein Mann von Charakter nicht gut zur Gelderwerbsquelle machen darf. Verschmäht man nun diese Mittel und erwirbt man sein Geld in seiner Weise, so darf man es nur sich angemessen ausgeben, das heifst:] man mufs es ausgeben im entsprechenden Verhältnisse zu seinem Einkommen. Man sei bestrebt, Freigebigkeit zu bekunden, die aber nicht im Herschenken des Geldes, wo es sich eben trifft, besteht, sondern im Herschenken desselben entsprechend der quantitativen und örtlichen Notwendigkeit und nach Mafsgabe der notwendigen allseitigen Gleichheit [V. welche der Lage der einzelnen Volksklassen zukommt].

b) Das Ansehen. — Das Ansehen mufs man sich mit Aufbietung allen Eifers bewahren, und wenn in der Erlangung des einen von zwei Dingen, die einem etwa begegnen, eine Vermehrung des (materiellen) Gewinnes liegt und in der Erlangung des andern eine Vermehrung des Ansehens, so greife man zu dem, welches mehr zur Zunahme des Ansehens beiträgt, da ein

weitreichendes Ansehen notwendig auch zu Vermögen verhilft, nicht aber das Geld notwendig Ansehen erwerben läfst.

Als eine der nutzbringendsten Verhaltungsmafsregeln im Leben nennen wir diese: Man mufs sich alle Vergnügungen und Genüsse mittels seines Ansehens, nicht mit seinem Gelde verschaffen, soviel man nur kann. Wer sich die Genüsse mit seinem Gelde verschafft, mit Ausschlufs des Ansehens, gelangt nicht zu seinem Vergnügen, wie er es wünscht, und gar bald wird sein Geld verschwendet sein und er zum Spott der Leute werden, und jeder, der ihn ausgenützt hat, ihm feind werden. Wer sich aber dieselben mittels seines Ansehens erwirbt, gelangt, wie er es wünscht, zu ihnen [V. und zu noch mehr, als er wünscht]; jeder, der ihm einen Genufs verschaffte entsprechend seiner Begierde nach Ansehen, wird ihm immer [V. und fortdauernd] Freund sein und seine Güte lieben.

Wir wollen (jedoch damit) nicht gesagt haben, dafs man, um sich Genüsse zu verschaffen, kein Geld aufwenden dürfe, sondern (nur), dafs die Verlässigkeit hiebei auf dem Ansehen beruht, nicht auf dem Gelde.

c) Von der Verwahrung der Geheimnisse und dem Erraten derselben aus den Absichten. — Wenn man den einen dieser Punkte kennt, ergibt sich einem auch die Kenntnis des andern. Jeder Stand schliefst in sich dreierlei (sic!) Leute, solche, welche die Geheimnisse wohl verwahren, und solche, welche sie erraten lassen. Die Principien, die wir hierüber anführen, passen für einen jeden Stand, entsprechend seiner Stellung und seiner Rangstufe.

In erster Linie besteht der Nutzen des Verwahrens der Geheimnisse und des Verheimlichens derselben darin, dafs man im stande ist, ein Vorhaben reiflich zu überlegen und es auszuführen, bezw. davon abzusehen, bis sich einem die rechte Gelegenheit dazu einstellt. Solange etwas geheim gehalten ist, ist man darüber Herr, ist es aber offenbar gemacht, so ist es einem auch aus der Machtsphäre entschwunden. Im Verheimlichen der Absichten und der Pläne liegt Sicherheit vor Nachteilen. Zu den Nachteilen gehören die aus der Veröffentlichung derselben entspringenden unglücklichen Zufälle, so dafs Hindernisse für ihre Ausführung eintreten, und die Machtlosigkeit des den Plan Fassenden gegenüber seinem Vorhaben infolge jener Zufälle. Zu ihnen gehört ferner der Entgang (des Nutzens) seiner Bemühung [V. und des Erfolges seines Planes und des Gelingens desselben bei seiner Bemühung] und seiner ‚Neuheit‘ (sic!).[1] Dazu

[1] Ar.: tarâ'ah.

gehört, dafs der Plan auf Widerspruch stöfst, sobald er in die Öffentlichkeit kommt, aber frei von Widerspruch bleibt, wenn er geheimgehalten wird — jedes Ding hat eine Gegnerschaft —, und dafs der, welcher den Plan und die Absicht gefafst hat, die (drohende) Gegnerschaft nicht merkt, bis sie sich einstellt, so dafs ihn das Unerwartete überrascht und unversehens über ihn kommt. Macht sich die Gegnerschaft vor ihrem Eintreffen bemerkbar, so wird sie (zwar) durch Vorsicht und Achtsamkeit aufgewogen, aber das Vorhaben und der Plan bleiben vereitelt, und die Zeit, welche auf die Sicherstellung derselben aufgewendet wurde, ist verloren. Es ist auch notwendig, mit einem andern über seine Absicht und seinen Plan sich zu beraten. Aber man darf sie nur Leuten von Edelmut, Grofsherzigkeit, Seelengröfse, Leuten von Verstand und Geist anvertrauen, denn solche verbreiten sie nicht in der Öffentlichkeit. Auch mufs man zur Zeit des Kundwerdens des Vorhabens sich alles dessen bedienen, dergleichen man als Hilfsmittel zur Sicherung jenes Vorhabens brauchen kann, wie [V. um Rat fragen] in die Nachrichten der Alten sehen, auf die Traditionen in den Leitungen achten, die jenem Plane angepafst sind. Man mufs mit Sorgfalt auch die offenkundigen Dinge verdecken, die mit jenem Plane in Zusammenhang stehen, und durch deren Kundmachung auch die Geheimnisse aufgedeckt würden, und was sich jenem Vorhaben in den Weg stellt, ausnützen, ohne bei sich das Verlangen nach der Ausnützung der Gegnerschaft merken zu lassen. Denn auch dann, wenn es mit übermäfsigem Verlangen geschieht, wird dadurch auf die Sache selbst hingewiesen, es entsteht Verdacht, und die Kenntnis der Geheimnisse wird zu gewinnen gesucht aus den offen zu Tage liegenden Dingen sowohl, wie aus den geheim gehaltenen. Die bekannten Dinge (aus denen die Geheimnisse erraten werden können), sind aber, sofern sie sich bei den Oberhäuptern zeigen: Beschlüsse fassen, Zurüstungen machen und Vorbereitungen treffen für Dinge, welche früher vernachlässigt wurden; sodann: Getrenntes sammeln, Gesammeltes trennen, kurz die öffentlich bekannten Verhältnisse verändern; des weiteren: sich von dem enthalten, wessen man sich früher bediente, das Entfernte nahe bringen, das Nahe in die Ferne rücken, mit Eifer in der Geschichte (den Annalen) nachschlagen, mit gesteigertem Interesse sich über die Traditionen informieren und in gesteigertem Mafse auf alles achtsam sein, was früher war. Die verborgenen Dinge aber (aus denen die Kenntnis der Geheimnisse gewonnen werden kann), sind: sich erkundigen über Umstände des Geheimgehaltenen und Wohlverwahrten, wenn sie (die Oberhäupter) sich

dessen enthalten, wovon sie sich (in der Regel) nicht enthalten, sich dessen bedienen, wovon sie sich (sonst) enthalten. Wenn die geheimen und persönlichen Angelegenheiten nicht wohlverwahrt sind, wird aus ihren (der Oberen) aus- und einlaufenden Geschäften bekannt, was das Oberhaupt geheim hält, was aber aus dem Munde der Ungebildeten und Unerwachsenen, der Thoren und Weiber und derjenigen, welchen wenig Unterscheidungsgabe und Verstand eigen ist, ausgekundschaftet wird, da diese treffendes Urteil und festen Charakter nicht besitzen und sich nicht hüten vor dem Verbreiten der Geheimnisse.

Hauptsächlich werden durch die Mehrzahl der Unterhaltungen über Neuigkeiten die Geheimnisse verraten. Jeder Mensch hat einen solchen, mit dem er sich vertraulich unterhält und den er seine Neuigkeiten oder (wenigstens) einen beträchtlichen Teil davon wissen läfst, und wenn er viel redet und viele Neuigkeiten erzählt, mufs jener notwendig auf einen beträchtlichen Teil seiner inneren Gedanken kommen.

Ferner: Nicht jede Sache und jeder Plan hat in allen, die um das Oberhaupt bezw. den Urheber des Planes sind, einen Beistand (sondern einen Gegner). Das Hauptmittel aber, die Feinde zu überwältigen, besteht im folgenden. Vor allem mufs man den Feind in jedem Vorzug zu übertreffen suchen, der hervorragenden Personen nach allgemeiner Annahme zukommt, auch die Aufmerksamkeit des Feindes darauf lenken und es ihn merken lassen. Solches beschämt ihn und dämpft das Feuer seines Zornes. Man mufs gegen ihn seine Fehler aufzählen, so dafs nichts Geringes und nichts Grofses, nichts Bekanntes und nichts Geheimes von seinen Makeln übrig bleibt, das nicht gesammelt und unter die Leute verbreitet wird. Aber man setze sich hiebei die Wahrheit zum Ziele, um ihm nicht seinen Zorn zu benehmen, und verabscheue es, über den Feind zu lügen; die Lüge gegen ihn wäre für ihn Stärke. Man mufs sich ferner über die Charaktereigenschaften des Feindes, sein Naturell, sein Temperament und seine Gepflogenheiten informieren, um all diesem mit dem Entgegengesetzten und mit Widerspruch gegenüberzutreten. Man bemühe sich, zu erfahren, was ihn aufregt und ängstigt, so dafs man sich auf jede Ursache seiner Beängstigung und Aufregung, die ihm zusetzt, verlassen kann. Dies ist die Grundlage des Sieges und eines der wirksamsten Mittel der Beschämung. Grund und Zweck von all diesem ist aber das Verlangen, sich vor ihm und seinen Listen sicherzustellen, soviel als möglich über das Verlangen, ihn zu schädigen („verwunden“), hinausgehend.

d) Zu dem Nutzbringendsten gehört auch die gute Bildung. Die Grundlage der Bildung ist sich fernhalten von der rein äufseren (oberflächlichen) Bildung, das Anstöfsige kennen und die Fehltritte sich zu nutze machen. Stütze der Bildung ist aufmerksames Schauen auf die Meinung der Leute und das Bestreben, seine eigene Meinung die Leute nicht wissen zu lassen. Dazu gehört ferner, dafs der Mensch sich (zuerst) das nicht Beabsichtigte zum Ziele setzt, dann das Beabsichtigte, dafs er allmählich vom Tieferen und Tiefsten zum Höheren und Höchsten aufsteigt — in einem solchen Verhalten liegt Befriedigung, im gegenteiligen Falle aber Verstimmung („Zorn") —, dafs er (zuerst) das Schwierigere auf sich nimmt, dann das Leichtere, dafs er nicht Zorn und nicht Befriedigung im Übermafse zeigt, dafs er unter Umständen (etwas) aufschiebt, wenn ein späteres gutes Gelingen es lohnt, und geduldig zuwartet, bis der rechte Augenblick sich einstellt, und dafs er den Geschäften Vorläufer vorausschickt, welche ihnen den Weg ebnen. Dazu gehört auch, dafs man etwas in einer andern Sprache ausdrücken kann (?).

Nun wollen wir noch zum Schlusse dieser unserer Abhandlung einen gröfseren Teil von Aussprüchen der Alten und hervorragender Männer anführen, denn in den Erzählungen und Sentenzen (eig. „Seltenheiten")[1] und Gleichnissen in dergleichen Wissenschaften liegt grofser Nutzen, und so sagen wir:

Plato sagt:[2] Was sich nicht geziemt, das thue nicht, noch wolle es! — Wenn einer von dir Gutes verdient hat, so warte nicht, bis er zu bitten beginnt, damit die Freude vollkommener und die erfüllte Hoffnung seliger ist. — Das abstofsende Wesen eines Menschen wird an zwei Dingen erkannt: an seinem unnützen Geschwätz und seinem (aufdringlichen) Erzählen über das, worüber er nicht gefragt wird. — Richte nicht, bevor du nicht die Worte der Gegner gehört hast! — Frage: Warum wird euer Interesse für die Wissenschaft stärker, je mehr ihr lernt? Antwort: Weil, je mehr unser Wissen zunimmt, desto mehr auch unsere Kenntnis vom Nutzen des Wissens wächst. — Was ist am erträglichsten? Der Tadel der Thoren. — Was kann ein jeder Mensch hergeben? Seine Liebe ist für die Menschen das Beste. — Was ist das Vorzüglichste, um sich zu trösten über die Schicksalsschläge? Für die Weisen ist es ihre Wissenschaft, und zwar mit Notwendigkeit; für die übrigen

[1] Ar. nawâdir.

[2] Alle folgenden Sentenzen sind eingeleitet mit kâla „er sagt" oder kîla „es wird gesagt", bezw. su'ila „es wird gefragt".

Menschen ist es die Tröstung. — Um welches Gute wird man nicht beneidet, und welcher Fehler gefällt niemanden? Die Demut ist etwas Gutes, um das man nicht beneidet wird, und die stolze Überhebung ein Fehler (Laster), den ein jeder verachtet. — Was ist das, dessen Verlust ein dauerndes Unglück ist? Der Verstand. — Wer glaubt, dafs seine Meinung den (andern) Menschen verpflichtend sei, ist ein Thor. — Wenn jemand zum voraus für etwas gutsteht, ohne es nachfolgen zu lassen, so wird es zu einem schönen Traume. — Glaube nicht dem, der dir vorlügt, dafs er über dich lügt! — Wer das Notwendigste fordert, befindet sich in zwei Extremen: Wird sein Bedürfnis befriedigt, so fühlt er sich als Fürst, wenn nicht, wird er wie ein bissiger Hund. — Einen beschimpfen, der deine Beschimpfung nicht erträgt, ist eine Herausforderung deinerseits zur Beschimpfung; den beschimpfen, der deine Beschimpfung erträgt, ist Niedertracht.

Die Bildung ziert den Reichtum des Reichen und verdeckt die Armut des Armen. — Man hat es gerne seitens dessen, der Wohlthaten erwiesen hat, dafs er es sofort vergesse, seitens dessen, der mit Wohlthaten bedacht wurde, dafs die Erinnerung daran stets vor seinen Augen sei. — Diejenigen, welche (uns) für etwas gutstehen, was wir nicht erlangen, gleichen eitlen Traumgebilden. — Was ist löblicher, die Scham oder die Furcht? Antwort: Die Scham, denn die Scham weist auf Verstand hin, die Furcht auf Feigheit. — Lasset ab vom (spottenden) Scherz, denn er ist der Same („die Befruchtung“) der Gehässigkeiten! — Wenn du es liebst, dafs deine Begierlichkeit dich nicht verläfst, so begehre, was du nur kannst. — Der vorzüglichste Herrscher ist der, welcher seine Begierlichkeit beherrscht und den seine Leidenschaft nicht zum Sklaven macht. — Das Vorzüglichste, was den Königen den Audienzsaal füllt, ist ein Zweifaches: Leutseligkeit und Erleichterung der Lasten. — Das Beste, das man sich erwirbt, ist ein Freund ohne Falsch. — Wer von drei Dingen frei ist, erreicht drei Dinge: Wer frei ist von Habgier, gelangt zur Macht; wer frei ist von Geiz, gelangt zu Ehren; wer frei ist von Hochmut, gelangt zu Ansehen. — Drei Dinge dürfen die Könige nicht verabsäumen, nämlich: den Flüchtling bewachen, den Ungerechten aufsuchen, die Rechtschaffenen zu ihren Geschäften auswählen. — Nur (in Verbindung) mit drei Dingen ist das Wohlthun vollkommen und diese sind: es beschleunigen, es selten anwenden und das Vorhalten der Wohlthat unterlassen. — Wenn sich einer der Bildung befleifst, so ist das Wenigste, was er daraus gewinnt, dafs er sich nicht mit

leichtfertigem Geschwätze abgibt. — Man darf die Bitterkeit der Seele nicht so weit treiben, dafs man für einen bösartigen Menschen gehalten wird, und die Geschmeidigkeit nicht so weit, dafs man für einen Schmeichler gilt. — Suchet nicht das, was ihr liebet, sondern liebet das, was geliebt wird (in Wirklichkeit liebenswürdig ist)! — Womit rächt sich der Mensch an seinem Feinde? Damit, dafs er selbst in der Tugend zunimmt.

Wenn man an diese Principien und Regeln sich hält in seinem Leben und sie zum Mafsstab nimmt in den Wechselfällen seiner Geschäfte und Angelegenheiten, so hat man wohlgeordnete Verhältnisse und glückliche Tage, ist vor vielem Schaden sicher und gelangt zum vollkommensten Glücke. Mit diesen Worten schliefsen wir unsere Abhandlung.

Lob gebührt Gott, dem Herrn der Welten, das Lob der Preisenden, und der Segenswunsch über seinen Gesandten Muhammed und seine edle und reine Familie.

DIE SÜNDE UND IHRE AUSWIRKUNG IM JENSEITS.

Von P. JOS. GREDT O. S. B., Dr. theol.

Katholische Glaubenslehre ist es, dafs jede im Stande der Todsünde dahin scheidende Seele sofort einer ewigen unabänderlichen Strafe verfällt, einer Strafe, die vor allem Verdammnis ist, d. h. in dem Verlust des höchsten Gutes, des letzten Zieles besteht.[1]

Der letzte spekulative Grund dieser erschütternden Glaubenswahrheit ist nach dem hl. Thomas die im Augenblick des Todes natürlich eintretende Unbeweglichkeit des Willens bezüglich des Endzieles. Diese tiefe und schwierige Lehre, welche der hl. Thomas De Verit., qu. 24, a. 11., Compend. theol. c. 174 und ganz besonders Summa contra gent. IV, 95 dargelegt, hat genügende Würdigung gefunden weder bei den ältern noch bei den neuern Theologen und Philosophen. Sie wird von Suarez, der sich ablehnend dagegen verhält, nicht richtig wiedergegeben,[2]

[1] Vgl. Dr. Jos. Sachs, Die ewige Dauer der Höllenstrafen. — Christ. Pesch S. J., Theolog. Zeitfragen. Zweite Folge.

[2] Vgl. Suarez, De angelis lib. 8, c. 7.

von den Thomisten meistens übergangen, indem diese ausschliefslich mit der Unbeweglichkeit der reinen Geister sich befassen. Einzig Capreolus (II. Dist. 7, qu. 1) und die Kommentatoren der Summa contra gent. wie Franc. de Silvestris Ferrariensis behandeln die Frage. Aufser diesen ist uns nur noch Lépicier[1] bekannt, der sich vom thomistischen Standpunkt mit dem spekulativen Grund der Unbeweglichkeit der Seele nach dem Tode befafst. Und doch ist diese Lehre nicht nur theologisch sehr wichtig, sondern sie bildet auch eine Kernfrage jeder streng philosophisch durchgeführten Ethik.

Da die Unbeweglichkeit des menschlichen Willens nach dem Tode rein natürlich ist, d. h. sich naturnotwendig aus dem Wesen der Menschenseele ergibt, so haben wir zur Beleuchtung ihres Wesens und zur Erklärung ihres Entstehens den Menschen rein philosophisch, nach seiner blofsen Natur zu betrachten, indem wir absehen von jedem übernatürlichen Moment. Die im Augenblick des Todes natürlich eintretende Verfestigung des Willens bezüglich des letzten Zieles soll ja eben der naturentsprechende Untergrund sein für das, was der Glaube uns lehrt über die ewige übernatürliche Strafe, die formell in der Entziehung des Gnadenlichtes besteht. Gott entzieht eben nur seine übernatürlichen Gaben, weil das Subjekt derselben nicht mehr fähig ist und durch seinen Naturzustand fordert, dafs ihm diese Gaben entzogen werden. Er handelt naturentsprechend mit seinem Geschöpf bis in die Hölle hinein. „Non autem esset perpetua poena animarum, quae damnantur, si possent voluntatem mutare in melius; quia iniquum est, quod, ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur.“ Sum. c. gent. IV, 93.

1. Das Endziel der menschlichen Handlungen.

Die Triebfeder aller menschlichen Handlungen, d. h. aller mit Freiheit und Überlegung gesetzten Handlungen, ist das eigene Wohl: Was immer der Mensch anstrebt, strebt er an, entweder weil er darin sein Wohl sieht oder ein Mittel, zu seinem Wohl zu gelangen. Der Schwelger, der sich den Genüssen der Sinnlichkeit hingibt, er sucht sein Wohl darin; der Tugendhafte, der sich tausend Entbehrungen auferlegt, um die Tugend zu üben, er sieht in der Tugend sein Wohl oder ein Mittel, zu seinem Wohl zu gelangen. Sogar der Selbstmörder sucht sein Wohl, indem er durch den Tod Befreiung sucht von den Qualen, die

[1] Dell' anima umana separata del corpo.

ihm das Leben bereitet. Das eigene Wohl, die Glückseligkeit ist also der Endzweck, den der Mensch bei allen menschlichen Handlungen anstrebt.

Allein nicht nur das Wohl, das Glück im allgemeinen bildet das Endziel, sondern der Mensch strebt aufserdem bei allen mit Freiheit und Überlegung gesetzten Handlungen einen bestimmten Gegenstand als Endziel an, in den er sein Glück setzt, in dem er sein Wohl und seine Befriedigung zu finden glaubt. Denn darin besteht eben die menschliche oder freie Handlung, dafs der Wille, indem er naturnotwendig das Wohl, das Glück als Endziel im allgemeinen will, sich selbst bestimmt bezüglich der Mittel oder Einzeldinge, durch welche das Wohlsein bewirkt werden soll: Zugleich mit dem Erwachen der Vernunft erwacht notwendig auch der Naturdrang nach dem eigenen Wohlsein und Glücklichsein. Dies ist das erste Streben des Willens; es ist nicht frei, sondern naturnotwendig, bildet aber die Grundlage für die freien Begehrungen, indem der Wille, eben dadurch, dafs er thatsächlich das Endziel, das Wohlsein, das Glück im allgemeinen will, die Kraft hat, sich selbst zu bewegen und sich selbst zu bestimmen bezüglich der Einzelgüter, in denen oder vermittelst derer er das Wohl zu erreichen glaubt. Indem nun der Wille sich selbst bestimmt bezüglich gewisser Einzelgüter, sucht er entweder durch diese unmittelbar seinen Durst nach Glück zu löschen und strebt somit diese Güter unmittelbar als Endziel an, oder aber er benützt sie als Mittel, um das zu erreichen, wodurch er glaubt sich befriedigen zu können. Da er also bestimmte Mittel anwendet, hat er auch immer mehr oder weniger klar einen bestimmten Gegenstand im Auge, den er dadurch erreichen und durch den er sich befriedigen will. So glauben jene, „deren Gott ihr Bauch“ [1] ist, das Glück zu finden in der Befriedigung der Sinnenlust; diese ist der bestimmte Gegenstand, den sie als Endziel anstreben, auf ihn ist ihr ganzes Sinnen und Streben gerichtet, auf ihn richten sie alles andere als Mittel hin. — Der hl. Thomas legt unsere Lehre folgendermafsen dar: „Ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem, quod causae secundae moventes non movent, nisi secundum quod moventur a primo movente; unde secunda appetibilia non movent appetitum, nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.“ S. theol. I, II, qu. 1. a. 6.

[1] Philipp. 3, 19.

Das Endziel kann aber in verschiedenfacher Weise angestrebt werden: aktuell, virtuell und habituell. Der Mensch richtet sein Handeln aktuell auf das Endziel, handelt aktuell wegen des Endzweckes, wenn er wegen des Zweckes, an den er im Augenblick thatsächlich denkt, das Mittel will. Virtuell handelt er wegen des Endzweckes, kraft eines frühern aktuellen Erstrebens, das zwar jetzt als solches erloschen, dessen Kraft aber noch fortwirkt, wie wenn jemand, nachdem er den Entschlufs gefafst hat, nach Rom zu reisen, kraft dieses Entschlusses, an diesen selbst jedoch garnicht mehr denkend, sich zur Reise bereitet, sich auf die Bahn begibt u. s. w. Habituell strebt der Mensch ein Ziel an, wenn sich in ihm wohl eine Zuständlichkeit, ein habitus befindet, der ihn auf das Ziel hinrichtet, er jedoch nicht in Kraft dieser Zuständlichkeit handelt. So ist der Gerechte, der eine läfsliche Sünde begeht, zwar habituell auf Gott hingeordnet, diese habituelle Hinordnung wirkt jedoch nicht auf sein Handeln ein, da dieses ein solches ist, das auf Gott nicht hingeordnet werden kann. Zum Verständnis des Gesagten ist zu bemerken, dafs jeder geistige Akt in Verstand und Willen eine habituelle Disposition, einen habituellen praktischen Entschlufs zurückläfst. Diese Disposition, da sie etwas Geistiges, also Inkorruptibles ist, kann nur durch einen entgegengesetzten Akt, durch den die konträr entgegengesetzte Form oder Disposition verursacht wird, hinweggebracht werden. Sie enthält in sich die Kraft des früher aktuell dagewesenen Entschlusses. Übt sie nun auf die später erfolgende Handlung einen Einflufs aus, so erfolgt diese Handlung virtuell in Kraft des frühern Entschlusses, übt sie hingegen keinen Einflufs aus, so ist der Handelnde zwar habituell auf das entsprechende Endziel gerichtet, handelt aber aktuell oder virtuell wegen eines andern, wie im oben angeführten Beispiel der Gerechte, der eine läfsliche Sünde begeht.

Diese Unterscheidung vorausgesetzt, bestimmen wir nun unsere These genauer dahin, dafs wir sagen, der Mensch handele zwar nicht immer aktuell, wohl aber virtuell wegen eines bestimmten Gegenstandes, den er sich als Endziel setzt. Denn nach dem Zeugnis des Selbstbewufstseins ist klar, dafs oft und oft der Mensch auch in seinem freien und überlegten Handeln nicht an das Endziel denkt, das er sich gesetzt, allein dieses bildet dennoch die Triebfeder seines Handelns, er handelt virtuell seinetwegen. „Non oportet, ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocunque aliquid appetit vel operatur: sed virtus primae intentionis, quae est respectu finis ultimi, manet in quolibet appetitu cuiuscunque rei, etiam si de ultimo fine actu non

cogitetur; sicut non oportet, quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine." S. theol. I, II, qu. 1, a. 6 ad 3.

Das wahre Endziel des Menschen ist Gott. Gott ist der Gegenstand, der allein geeignet ist, den Durst des Menschen nach Glück zu stillen. Denn das Begehren folgt dem Erkennen. Das menschliche Erkennen geht aber auf ein unendliches Gut. Der menschliche Verstand erkennt das allgemeine Gute, das Wesen des Guten als solches, das in sich jedes Gute einschliefst. Es begehrt daher auch der menschliche Wille seiner Natur nach zu seiner Befriedigung das unendliche Gut, welches in sich einschliefst jegliches Gut. Dieses ist aber Gott. Folglich kann nur Gott den Glückseligkeitstrieb des Menschen stillen, und wenn der Mensch glaubt, in einem andern seine Ruhe zu finden, so täuscht er sich. Er setzt sich einen Gegenstand zum Endzweck, der sein wahrer Endzweck nicht sein kann, er sucht vergeblich seine Befriedigung dort, wo sie nicht zu finden ist. „Obiectum voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest." S. theol. I, II, qu. 2, a. 8.

Der Gegenstand aber, den der Mensch sich fälschlich als Endziel setzt, kann kein anderer sein als die eigene Person, das eigene Selbst. Denn da der Mensch bei jeder menschlichen Handlung seine Glückseligkeit, sein eigenes Wohl sucht, d. h. sich selbst liebt, so liebt er sich selbst entweder geordnet oder ungeordnet: geordnet, indem er sein eigenes Wohl auf Gott hinordnet, ungeordnet, indem er es nicht auf Gott hinordnet, sondern in sich selbst ruht. Da er aber sich selbst nicht genügt, um seinen natürlichen Glückseligkeitsdrang zu stillen, so sucht er vergeblich durch verschiedentliche irdische Güter, bald durch diese, bald durch jene sich Genufs und Befriedigung zu verschaffen. Diesen Genufs ordnet er aber auf sich hin und sucht ihn als etwas sein eigenes Selbst Vervollkommnendes. Und so ist sein Endzweck die eigene Person, insofern sie durch Genüsse und durch geschaffene Güter sich zu vervollkommnen sucht. „Finis ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem omnia alia quaerit; et ideo si radix peccati accipiatur ex parte ipsius peccantis, erit una; si autem sumatur ex parte eorum, quae propter seipsum peccans quaerit, erunt plures." II. Dist. 42. qu. 2. a. 1. Es hat daher jede

menschliche Handlung als Endzweck entweder Gott oder das eigene Selbst.

2. Die Sünde.

Die Sünde ist eine Gottes Gesetz zuwiderlaufende menschliche Handlung. Dictum, factum vel concupitum contra legem aeternam. S. Augustin. contra Faustum, c. 27. Gottes Gesetz aber ist die Hinordnung des Menschen auf das Endziel. Denn wie das Staatsgesetz die Bürger hinordnet auf den Endzweck des Staates, so ordnet das höchste Gesetz, das göttliche, auf den Endzweck schlechthin. Dieser aber ist Gott selbst. Folglich ist die Sünde eine nicht auf Gott hingeordnete menschliche Handlung. Damit also eine freie und überlegte Handlung nicht sündhaft sei, sondern recht und gerecht und moralisch gut, mufs sie auf Gott als auf das Endziel hingerichtet sein. Es ist jedoch nach dem vorhin Gesagten bereits klar, dafs die Handlung nicht notwendigerweise aktuell auf Gott bezogen werde, es genügt eine blofs virtuelle Hinordnung auf Gott. Es ist auch nicht nötig, dafs dabei Gott klar und ausdrücklich als Endziel erkannt und ins Auge gefafst werde, es genügt, dafs der Handelnde nicht in sich selbst ruhe, sondern anstrebe, naturentsprechend, d. h. des Naturzieles wegen zu handeln; denn Gott ist das Endziel der Natur, und wer auf dieses sich hinordnet, ordnet sich auf Gott hin. Die Sünde ist somit eine Handlung, durch die der Mensch in sich selbst ruht, sich selbst zum Endziel macht.

Man unterscheidet aktuelle und habituelle Sünde, schwere und leichte Sünde. — Während die aktuelle Sünde eine dem göttlichen Gesetze zuwiderlaufende Handlung bezeichnet, ist die habituelle Sünde eine durch die sündhafte That in der Seele verursachte Zuständlichkeit. Sie besteht in dem in Verstand und Willen habituell zurückbleibenden Entschlufs. Sie ist die habituell zurückbleibende Abkehr von Gott,[1] zwar kein Habitus im strengen Sinne des Wortes, d. h. eine festgewurzelte, schwer zu entfernende Angewöhnung, da der im Stande der Todsünde sich Befindende nicht notwendig auch mit bösen Habitus oder Lastern behaftet ist, wohl aber eine habituell zurückbleibende Disposition. Diese Zuständlichkeit ist, da sie etwas Geistiges ist, ihrer Natur nach inkorruptibel und kann daher nur weggebracht

[1] Wir haben nur die natürliche Sünde im Auge. In der jetzt bestehenden übernatürlichen Ordnung ist die habituelle Todsünde aufserdem und vor allem die Beraubung der heiligmachenden Gnade.

werden durch die konträr entgegengesetzte Form, die durch die Rückkehr zu Gott und Hingabe an ihn in der Seele hervorgebracht wird. „Homo qui est in peccato mortali, habitualiter peccato inhaeret. Quamvis enim non semper habeat habitum vitii, quia ex uno actu luxuriae habitus non generatur, voluntas tamen peccantis, derelicto incommutabili bono, bono commutabili quasi fini adhaesit, et huiusmodi adhaesionis vis et inclinatio in ea manet, quousque iterato bono incommutabili quasi fini inhaereat.“ De verit., qu. 24, a. 12.

Schwere Sünde ist die menschliche Handlung, kraft welcher der Mensch schlechthin und in wirksamer Weise von seinem wahren Endziel sich abwendet und im geschaffenen Gute ruht; leichte oder läfsliche Sünde ist der Akt, durch welchen er unwirksam im geschaffenen Gute ruht und in einer gewissen Beziehung, d. h. nur für einen bestimmten Akt, so dafs dadurch die habituelle Hinordnung auf Gott als auf das Endziel nicht aufgehoben wird. Das Endziel kann nämlich angestrebt werden wirksam und schlechthin oder unwirksam und in einer gewissen Beziehung. Es wird wirksam und schlechthin angestrebt, wenn der Anstrebende sich ganz ihm hingibt, unwirksam hingegen und in einer gewissen Beziehung, wenn der Anstrebende sich nicht ganz ihm hingibt, sondern nur in einer gewissen Beziehung, d. h. nur nach einer bestimmten Handlung und Wollung. Der so gewollte Zweck beherrscht alsdann den Willen nicht vollständig, obschon er für diese bestimmte Handlung Endzweck ist. Das Anstreben des Endzweckes wird wirksam oder unwirksam genannt, nicht insofern der Zweck zu einer bestimmten Handlung anlockt, sondern insofern er jeden Akt und Habitus des Willens sich unterwirft und somit alles ihm Entgegengesetzte zerstört, oder nicht. Denn jener unvollkommene Akt vermag nicht die kraft wirksamer Hingabe an das Endziel im Willen verursachte habituelle Disposition zu zerstören, wie ja überhaupt jede nur schwach und in einer gewissen Beziehung in ein Subjekt eingeführte Form die entgegengesetzte Form, die schlechthin und in hohem Grade dort vorhanden ist, nicht aufzuheben vermag.

Die Sünde kann leicht sein entweder dadurch, dafs die menschliche Handlung nur unvollkommen eine solche war, wegen Ermangelung vollkommenen Aufmerkens und voller Zustimmung, oder aber des Gegenstandes der Handlung selbst wegen, der so beschaffen ist, dafs er zwar nicht auf Gott als letztes Ziel hingeordnet werden kann, der jedoch so unbedeutend ist, dafs er das habituelle Unterworfensein des Menschen unter Gott nicht

zerstört. Es kann nämlich der Gegenstand der sündhaften Handlung ein solcher sein, durch den die von Gott gewollte Naturordnung einfach durchbrochen und unmöglich gemacht wird, wie z. B. die effusio seminis extra debitum matrimonii usum, deren Erlaubtheit den Fortbestand des Menschengeschlechtes einfachhin in Frage stellte; es kann aber auch der Gegenstand so beschaffen sein, daſs er zwar der von Gott gewollten Ordnung zuwider ist, diese jedoch nicht einfachhin durchbricht und schlechthin unmöglich macht, wie z. B. die Lüge an und für sich, d. h. abgesehen vom Schaden, den sie dem Nächsten etwa verursachen kann. Auch ihre Erlaubtheit zugestanden, würde trotzdem das Zusammenleben der Menschen noch immer möglich bleiben. — Das Wesen der Tod- und läſslichen Sünde legt der hl. Thomas folgendermaſsen dar: „Averti a fine incommutabili est dupliciter: vel in habitu, vel in actu tantum. Secundum habitum avertitur, qui sibi alium finem contrarium ponit, et hoc est in peccato mortali; unde qui peccat mortaliter est sicut recedens a via. In actu vero tantum aliquis avertitur, quando aliquis actum aliquem facit quo in Deum non tendit, ex eo quod inordinate ei quod est ad finem inhaeret, non tamen ita, ut illud quod est ad finem quasi finem constituat; et hoc est in peccato veniali; unde peccans venialiter similatur ei, qui nimis moratur in via, et hoc non est averti nisi secundum quid.“ II. Dist. 42, qu. I a. 3, ad 5.

3. Zustand des Strebens und Endzustand.

Da der Mensch dem Endziel zustrebt durch die freien Willensakte, so ist der Zustand des Strebens (status viae) dann zu Ende, wenn der Wille unbeweglich in dem als Endziel ausersehenen Gegenstand gefestigt ist. Endzustand (status termini) bedeutet somit Unbeweglichkeit des Willens in dem als Endziel gesetzten Gegenstand. Dieser Endzustand kann aber ein doppelter sein, je nachdem der Mensch sich als Endziel das ungeschaffene oder das geschaffene Gut gesetzt hat und sich so endgültig in Gott gefestigt oder von ihm abgewandt und im Bösen verhärtet findet.

Solange die Seele mit dem sterblichen Körper verbunden ist, befindet sie sich im Zustand des Strebens nach dem Endziel, denn der Wille ist in dem, was er als Endziel erwählt hat, nicht unbeweglich, sondern beweglich. Diese Beweglichkeit hat aber ihren Grund darin, daſs dasjenige, was die Wahl beeinfluſst und verursacht, beweglich ist. Es ist daher

hier zu untersuchen, was im diesseitigen Leben die Ursache ist, dafs der Mensch Gott oder dem geschaffenen Gut als Endziel anhängt. Nun ist aber von vornherein schon klar, dafs dies nicht wieder ein anderer Gegenstand, ein anderes Gut sein kann; denn alles andere wird ja eben angestrebt wegen des Endzieles, und es würde dieses so zum blofsen Mittel herabsinken. Es kann also nur eine Zuständlichkeit des Anstrebenden selbst sein, die diesen beeinflufst und die Wahl verursacht. Während also als Grund, warum alles übrige angestrebt wird, das Endziel angegeben werden mufs, kann als Grund, warum eben dieser Gegenstand als Endziel erwählt worden, nur die Zuständlichkeit oder Naturneigung des Anstrebenden angegeben werden. Wie es daher auf Grund einer innern, jeder vernünftigen Natur notwendig zukommenden Disposition ist, dafs sie ihr Wohlsein überhaupt anstrebt, so geschieht es aus einer besondern Zuständlichkeit der Natur, dafs der Mensch diesen oder jenen Gegenstand als Endziel auserwählt und in ihm sein Wohlsein sucht. Solange diese Disposition bleibt, haftet auch der Wille unfehlbar dem Gegenstand als Endziel an, auf welchen hin die Disposition geneigt macht, und nur dadurch kann der Wille von diesem Endziel abgebracht werden, dafs jene Zuständlichkeit verändert wird. Denn das Endziel verhält sich bezüglich des Begehrens, wie das erste Princip bezüglich des Erkennens: da ja das Endziel über alles geliebt wird und alles andere seinetwegen, so kann der Wille nicht durch die Liebe zu einem andern Gegenstand von dem abgebracht werden, dem er als Endziel anhängt, sondern nur dadurch, dafs jene Disposition eine andere wird. „Finis se habet in appetitivis sicut prima principia demonstrationis in speculativis. Huiusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur, et error qui circa huiusmodi principia accideret, ex corruptione naturae proveniret; unde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam aut e converso, nisi per mutationem naturae; non tamen qui errant circa principia revocari possunt per aliqua certiora, sicut revocatur homo ab errore qui est circa conclusiones; et similiter nec posset aliquis a vera acceptione principiorum per aliqua magis apparentia seduci. Sic igitur et se habet circa finem; quia unusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis, et hoc sequitur in universali naturam rationalem ut beatitudinem appetat; sed quod hoc vel illud sub ratione beatitudinis et ultimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturae contingit; unde Philosophus dicit (Ethic., I, c. 8) quod qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei. Si igitur dispositio ista, per

quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis, ab eo removeri non possit, non poterit immutari voluntas eius quantum ad desiderium finis illius. Huiusmodi autem dispositiones removeri possunt a nobis, quamdiu est anima corpori coniuncta.“ Sum. contra gent. IV. 95.

Die Disposition, kraft derer in diesem Leben der Wille einem bestimmten Endziel anhängt, ist eine doppelte: Die Leidenschaft und der Habitus.

Unter Leidenschaft verstehen wir hier jegliche Regung des sinnlichen Begehrungsvermögens, ganz abgesehen davon, ob sie mehr oder minder stark, ob sie auf einen erlaubten oder unerlaubten Gegenstand sich beziehe. Durch diese Regungen erwirbt der Mensch eine besondere Hinneigung zu bestimmten Gegenständen, eine Hinneigung, unter deren Einfluſs der Wille unfehlbar das der Leidenschaft entsprechende Endziel erwählen wird.

Zum Verständnis dieses Einflusses ist es von nöten, auf die Abhängigkeit des Wollens vom Vernunfterkennen und dieses vom sinnlichen Erkennen zurückzugehen.

Das Wollen als Vernunftbegehren hängt ab vom Vernunfterkennen, vom letzten praktischen Urteil des Verstandes, durch welches der Wille unfehlbar bestimmt wird, über das er jedoch das Dominium der Freiheit hat. Denn wie jede Fähigkeit, mit dem ihr eigentümlichen Gegenstand in Verbindung gebracht, naturnotwendig in Akt übergeht (als Beispiel diene die mit dem Metall in Verbindung gebrachte Säure), so auch der Wille. Der dem Willen eigentümliche Gegenstand aber ist das vom Verstand erkannte und vorgestellte Gut, nicht zwar jenes Gut, das spekulativ, d. h. unter einer gewissen Beziehung als gut erkannt wird, sondern jenes, das praktisch, unter den jetzt eben obwaltenden Umständen als gut vorgestellt wird. Der Wille hat aber dieses Verstandesurteil in seiner Gewalt; deshalb wird er frei bestimmt oder vielmehr bestimmt er sich selbst, indem er bei einem bestimmten Urteil endgültig bleibt und es somit als letztes erwählt; könnte er doch den Verstand, den er beim Überlegen bewegt, davon ab- und einer andern Betrachtungsweise, einem andern Urteil zuwenden. Es gibt also der Wille, indem er durch seine Wahl das letzte praktische Urteil bestimmt, sich selbst frei die Form seines Aktes und setzt auf solche Weise frei einen bestimmten Willensakt.[1]

[1] Unsere Lehre schlieſst keineswegs einen processus in infinitum in sich ein; denn das erste Wollen findet ohne vorhergehende Überlegung, naturnotwendig statt, durch den Naturdrang nach dem eigenen Wohlsein

Anderseits hängt das menschliche Verstandeserkennen vom sinnlichen Erkennen, näherhin von der Phantasievorstellung ab, so daſs das praktische Verstandesurteil steht und fällt mit dem Stehen und Fallen der entsprechenden Phantasievorstellung. Diese ist aber notwendig mit einer Leidenschaft, mit einer Bewegung des sinnlichen Begehrungsvermögens verknüpft, da es sich um die praktische Vorstellung eines Gutes handelt, das ja auch in der Phantasie nicht vorgestellt sein kann, ohne Bewegung des sinnlichen Begehrens. Wenn wir also sagen, daſs der Wille durch das praktische Verstandesurteil unfehlbar determiniert werde, falls er dieses als letztes bestehen läſst, so ist das ganz dasselbe, als wenn wir sagten, der Wille werde durch die Phantasievorstellung und die Leidenschaft bestimmt, wenn er sie walten läſst. Das Dominium der Freiheit besteht somit in letzter Instanz in der Macht, die der Wille über Phantasie und Leidenschaft hat. Denn nur dadurch hat er das Verstandesurteil in seiner Hand, daſs er die Phantasie in seiner Hand hat und vermittelst ihrer zu einem andern Verstandesurteil kommen kann. Die geistige Seele ist eben nur beweglich durch die Beweglichkeit des Körpers, der Sinnlichkeit.

Zum vollen Verständnis des Einflusses der Leidenschaft auf den Willensentschluſs ist es gut zu bemerken, daſs auch bezüglich des übersinnlichen Zieles der Mensch durch die Leidenschaft oder den Affekt [1] disponiert werden muſs, damit er es anstreben könne. Denn auch dieses Gut kann der Wille nicht anstreben, auſser wenn es vom Verstande praktisch als Gut vorgestellt wird, der Verstand kann aber dies nicht leisten, ohne eine entsprechende Phantasievorstellung; und diese hat notwendig einen Affekt im Gefolge. So strebt also unter dem Einflusse des Affektes der Mensch unfehlbar auch das übersinnliche Endziel, Gott, an. Es ist daher ein groſses Miſsverständnis, wenn behauptet wird, daſs nach der Lehre des hl. Thomas die menschliche Seele unfähig sei zur Selbstbestimmung und Sinnesänderung aus geistigen Gründen. Wahr daran ist dieses, daſs die mit dem Leibe verbundene Seele, wegen ihrer objektiven Abhängigkeit vom Körper, diese geistigen Gründe immer geistig-sinnlich faſst, da sie nicht geistig vorzustellen vermag auſser in Begleitung

und Glücklichsein, und auch (in der übernatürlichen Gnadenordnung) durch einen besondern Antrieb Gottes, durch welchen dieser den Willen zum Guten antreibt.

[1] Die auf ein geistiges Gut sich beziehende Leidenschaft wird gewöhnlich Affekt genannt.

und vermittelst einer sinnlichen Vorstellung.[1] Die vom Leibe abgeschiedene Seele aber bestimmt sich, wie wir sehen werden, aus geistigen Gründen in rein geistiger Weise.

Disposition, kraft deren in diesem Leben der Mensch unfehlbar einem bestimmten Endziel anhängt, ist aufserdem der Habitus.

Unter Habitus verstehen wir hier die fest eingewurzelte, schwer zu entfernende sittliche Angewöhnung, gute und böse, Tugend und Laster im Zustand der Vollentwicklung, nicht die blofsen Ansätze von Gewohnheiten, die nicht tiefgewurzelt und leicht entfernbar sind. Durch sie ist der Mensch habituell und zwar wirksam und schlechthin entweder auf das wahre oder falsche Endziel hingeordnet. Denn aus der wirksamen Hinordnung auf das Endziel schöpfen sie endgültig ihre Kraft und Festigkeit: Eben daraus, dafs der Tugendhafte Gott über alles liebt, schöpft seine Tugend die Kraft, unter allen Umständen leicht über jede Schwierigkeit zu triumphieren, und umgekehrt ist der Lasterhafte nur darum im Laster gefestigt, weil er Gott als Endziel nicht anhängt, sondern das geschöpfliche Gut Gott vorzieht. Denn wie der logische Schlufs sich die Zustimmung des Verstandes nur kraft der aus dem Princip ihm zufliefsenden Evidenz erzwingt, ebenso bewegt das Mittel den Willen nur kraft der Liebe zum Endziel. Daher verlieren die Tugenden des Gerechten im selben Augenblick, wo er schwer sündigt und sich in wirksamer Weise von seinem Endziel abwendet, ihre Vollkraft und sinken herunter zu blofsen Zuständlichkeiten, zu Tugenden im Zustand der Unvollkommenheit; umgekehrt nimmt der Lasterhafte durch den Akt seiner Bekehrung den bösen Angewöhnungen ihre Vollkraft. Dieselben werden zwar in der Folge noch zurückleiben als ungeordnete Zuständlichkeiten, die ihm noch viel zu schaffen machen, nicht aber als Habitus im vollen Sinne des Wortes. Das habituelle und zwar wirksame

[1] Auch schon „in der Zeit der Universalien“ bestimmte man das geistige Wesen der Seele aus der geistigen d. h. vom Körper unabhängigen Thätigkeit, welche Innerlichkeit ist, Selbstbewufstsein und Selbstbestimmung oder Freiheit und Thätigwerden aus idealen Gründen, allein man fafste die geistige Thätigkeit der mit dem Leibe verbundenen Seele nicht intellektualistisch, sondern bestimmte sie als eine solche, die zwar subjektiv, nicht aber objektiv vom Körper unabhängig ist, insofern der Verstand aus den Phantasievorstellungen seine Begriffe gewinnt und diese auch nur unter beständiger Begleitung von Phantasiebildern gebrauchen kann. Aus dieser objektiven Abhängigkeit des Denkens vom Körper, von der Phantasie erklärte man auch die Vereinigung von Leib und Seele, welche nur dadurch naturentsprechend sein kann, dafs sie der geistigen Seele zum Vorteil gereicht.

Anhaften am entsprechenden Endziel ist somit jederzeit mit dem Habitus verknüpft, und es kann daher auch, solange der Habitus besteht, jede aktuelle und wirksame Hinwenduug nur auf dieses Ziel hin erfolgen, d. h. der Habitus ist eine Disposition, kraft deren der Mensch unfehlbar einem bestimmten Endziel anhängt.

Diese Dispositionen, Leidenschaft und Habitus nämlich, sind in diesem sterblichen Leben beweglich; also ist auch der Wille selbst beweglich bezüglich des Endzieles, und dieses Leben ist ein Zustand des Strebens, des Sichbewegens nach dem Endziel.

Dafs die erste Disposition, die Leidenschaft, beweglich sei, ist leicht einzusehen, da sie ihrer Natur nach etwas ist, was schnell vorübergeht. Überdies ist der Mensch durch den freien Willen Herr über die Leidenschaften. Es ist zwar wahr, dafs, wenn er die Leidenschaft wirken läfst, er unter ihrem Einflufs unfehlbar dem ihr entsprechenden Endziel anhängen wird. Allein er kann sie unterdrücken, indem er die Phantasievorstellung unterdrückt, aus der die Leidenschaft hervorgeht, ja er kann in sich die entgegengesetzte Leidenschaft erregen, indem er in der Phantasie eine entgegengesetzte Vorstellung erregt und vermittelst ihrer im Verstande ein entgegengesetztes praktisches Urteil, wie wenn jemand die sündhafte Begierde besiegt, indem er über die letzten Dinge betrachtet.

Auch der Habitus ist, solange die Seele mit dem Körper verbunden ist, noch beweglich, obwohl schwer beweglich. Denn trotzdem er sehr heftig zu dem entsprechenden Gegenstand und Endziel der Seele hinneigt, so bleibt dennoch die Willensfreiheit gewahrt, kraft deren der Wille auch die tiefsteingewurzelten Habitus brechen und so sich wirksam von einem Endziel zu einem andern hinwenden kann. Denn obschon er durch den Habitus äufserst stark dazu getrieben wird, das seiner Neigung entsprechende Gut endgültig als Gut anzuerkennen, so kann er immerhin sich von diesen Vorstellungen losmachen und zum entgegengesetzten Entschlufs kommen, immer vermittelst der Phantasie, indem er in dieser die entgegengesetzte Vorstellung hervorruft und mittelst ihrer eine seiner Neigung entgegengesetzte Leidenschaft. Und so kann er nicht nur seinem Habitus entgegenhandeln und ihn brechen, sondern auch allmählich entgegengesetzte Angewöhnungen sich erwerben.

So ist also dieses sterbliche Leben ein Zustand der Beweglichkeit, des Strebens nach dem Endziel. Die Seele kann sich von einem Endziel zu einem andern hinwenden, und auch, wenn sie dasselbe Endziel festhält, kann sie das nur durch einen fortwährenden Kampf mit entgegengesetzten Neigungen, welche den

Willen von dem einmal erfaßten Endziel abzubringen suchen. — Der hl. Thomas gibt unserer Lehre in folgender Weise Ausdruck: „Quod aliquid appetatur a nobis ut ultimus finis, contingit quandoque ex eo quod sic disponimur aliqua passione quae cito transit; unde et desiderium finis de facili removetur, ut in contingentibus[1] apparet. Quandoque autem disponimur ad desiderium finis alicuius boni vel mali per aliquem habitum, et ista dispositio non de facili tollitur; unde et tale desiderium finis fortius manet, ut in temperatis apparet; et tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest."

Ganz anders verhält sich die Sache im Jenseits. Dort ist die Disposition, kraft deren die Seele einem bestimmten Endziel anhängt, unbeweglich, und ist folglich der Wille selbst in diesem Endziel unbeweglich verfestigt. Das Jenseits ist der Endzustand. Denn für die körperlose Seele gibt es keine Leidenschaften mehr, und die Disposition, vermöge deren sie ein bestimmtes Endziel anstrebt, kann nur mehr eine Disposition des Willens, eine Willensneigung sein, durch welche der Wille zu einem Gegenstand als Endziel hingeneigt ist, also entweder die in diesem Erdenleben frei erworbene habituelle Hinneigung zum wahren und falschen Endziel, oder auch die dem Willen rein natürliche Hinneigung zu Gott (letzteres in der vor dem Vernunftgebrauch abgeschiedenen Seele). Diese Willensneigung, im Diesseits beweglich, ist im Jenseits unbeweglich. Sie wird durch die Trennung der Seele vom Leibe zum unbeweglichen Habitus und

---

[1] Die von Stanisl. Ed. Fretté besorgte Ausgabe der Sum. contra gent. (Parisiis, Vivés 1874) hat zu den Worten „in contingentibus" folgende Anmerkung: Sic A, B, C, D, E etc. — G, I: „In incontinentibus." — Edit.: „In contingentibus." — Dieses „in contingentibus" aber, was die meisten Manuskripte haben und alle gedruckten Ausgaben, ist offenbar sinnlos; es ist ein Schreibfehler, der wohl schon im Originalmanuskript des hl. Thomas stand. „In incontinentibus" ist die wohlgemeinte Verbesserung eines Abschreibers, der zwar das Sinnlose seiner Vorlage einsah, den Zusammenhang jedoch nicht genügend durchdrungen hatte, um das Richtige zu finden. — Daſs „in continentibus" zu lesen sei, ist evident; auch Ferrariensis liest so: Die continentes, welche den habitus temperantiae noch nicht haben, werden den temperati, die durch den habitus temperantiae gefestigt sind, entgegengesetzt. Das Beispiel ist nicht ohne Belang für die Beleuchtung der Lehre des hl. Thomas: Die Enthaltsamen (continentes) enthalten sich mit Mühe des Excesses, sie halten sich in den rechten Schranken und halten am wahren Endziel fest durch die passio, etwa durch die Furcht vor der Hölle oder durch Affekte zu Gott, Akte, die sie immer wieder und wieder erneuern müssen, da sie rasch vorübergehen und die in der Tugend der Mäſsigkeit noch nicht gefestigten wehrlos der immer wieder sich erhebenden Leidenschaft der Sinnlichkeit überlassen.

gleichsam zur Natur, und so ist kraft ihrer der Wille im Guten befestigt oder im Bösen verhärtet. Denn der Wille, als Vernunftbegehrungsvermögen, wird nur bewegt durch die praktische Verstandesvorstellung, durch welche etwas endgültig als gut vorgestellt wird. Allein der Verstand ist jetzt unbeweglich und stellt unbeweglich vor, da der vom Körper abgeschiedenen Seele die Phantasie abgeht, durch deren Beweglichkeit der Verstand beweglich war und beweglich vorstellte in diesem Leben. Die abgeschiedene Seele kann somit weder eine neue praktische Verstandesvorstellung sich erwerben, noch die vorhandene wegbringen und durch eine andere ersetzen. Der Körper und näherhin die Phantasie ist das Werkzeug, vermittelst dessen die Seele sich auswirkt und vervollkommnet geistig und sittlich. Durch die Phantasie erwirbt sie sich Ideen und sittliche Tugenden, die Phantasie ist die Waffe, vermittelst welcher sie den geistlichen Kampf kämpft und die Krone erringt. Aber eben deshalb ist die Phantasie auch das Werkzeug, durch welches die Seele sich verunstaltet und verzerrt und die Züge des Lasters in sich hineingräbt. Sobald dieses Werkzeug wegfällt, ist das Endziel der Entwicklung gekommen im Guten oder Bösen. „Dispositione manente qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium moveri, quia ultimus finis maxime desideratur; unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis. Anima autem est in statu mutabili quamdiu corpori unitur, non autem postquam fuerit a corpore separata; dispositio enim animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis; cum enim corpus deserviat animae ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso existens perficiatur quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto semper quiescat. Immobilis igitur erit voluntas eius quantum ad desiderium ultimi finis.“ l. c.

4. Die Auswirkung der Sünde im Jenseits.

Die in der abgeschiedenen Seele sich vorfindende Zuständlichkeit ist eine solche, daſs sie jenes Endziel anstrebt, auf das sie an ihrem Lebensende hingeordnet war. Denn die Zuständlichkeit der abgeschiedenen Seele, kraft derer sie das Endziel anstrebt, ist die im ersten Augenblick der Trennung im Willen sich vorfindende Hinneigung. Diese ist aber die gleiche, welche am Lebensende vorhanden war; denn die aus der wirksamen

Hinwendung zum Endziel entstandene Disposition dauert ja habituell fort, solange sie nicht durch einen entgegengesetzten Akt aufgehoben wird. Solches kann aber nach dem Tode, nach geschehener Trennung von Leib und Seele nicht mehr stattfinden, wie oben schon gezeigt wurde. Kraft ihrer erfolgt daher unfehlbar die praktische Verstandesvorstellung, durch welche endgültig als gut vorgestellt wird das, was dieser Disposition und Neigung entspricht. Wie daher der aus diesem Leben hinscheidende Gerechte kraft der habituellen Hinordnung auf Gott, die er ins Jenseits mit hinübernimmt, endgültig in Gott gefestigt ist, so ist der Todsünder endgültig von Gott abgewandt und verstockt.[1]

Durch die Trennung vom Leibe und durch das hieraus sich ergebende immaterielle Fürsichsein gelangt mit einem Male die Seele zu einer ganz andern Erkenntnisweise. Es geht ihr ein ganz neues Erkenntnislicht und somit eine ganz neue Welt auf. Sie erkennt sich nun durch sich selbst unmittelbar, in vollkommenster Weise, ohne einer einzuprägenden Erkenntnisform zu bedürfen. Denn es ist der menschliche Verstand, da er in einer geistigen Substanz wurzelt, kraft seiner eigenen Natur determiniert, in einem immer dauernden Akt die Seele zu erkennen, sobald diese durch die Trennung vom Körper thatsächlich intelligibel geworden ist. Das Erkennen besteht ja in

[1] Nicht der Verlust des Leibes ist der eigentliche Grund, der die nun selbständig gewordene Seele unfähig macht, nach ihrer Vollkommenheit zu streben, sondern die geistige Verbogenheit und Verderbtheit der Seele. Denn die abgeschiedene Seele des Gerechten, welche habituell auf Gott hingerichtet ist, wendet sich im ersten Augenblick ihres Abgeschiedenseins in vollkommenster und wirksamster Weise mit einem ewig dauernden Akt zu Gott, zu ihrer endgültigen Vollkommenheit. Die Unbeweglichkeit und Befestigung im Guten seitens der seligen Seele, die ihr letztes Ziel erreicht hat, ergibt sich nach der Lehre des hl. Thomas aus einem doppelten Grunde: 1. Daraus, dafs sie mit voller Evidenz ihr höchstes Gut, das sie vollständig befriedigt, erfafst hat und besitzt, so dafs nie und nimmer mehr der trügerische Schein entstehen kann, sie könne in einem andern aufser Gott ihr Glück und ihre Befriedigung finden; 2. daraus, dafs sie überdies auch wegen Ermangelung der Phantasie ihr Urteil bezüglich des Endzieles nicht mehr ändern kann. Dieser letzte Grund der Unbeweglichkeit ist der seligen Seele gemeinsam mit der verdammten. Vgl. Sum. contra gent. IV, 92 und 95: Nachdem St. Thomas Kap. 92 dargethan hat „quod animae sanctorum post mortem habent voluntatem immutabilem in bono", handelt er Kap. 95 „de causa immutabilitatis communiter in omnibus animabus, post separationem a corpore." Dafs auch dieser Grund nicht „künstliche Veranstaltung" ist, sondern naturgemäfse Auswirkung von innen, glauben wir durch unsere Abhandlung zur Genüge bewiesen zu haben.

dem immateriellen Besitzen einer Form,[1] und durch ihr vom Körper getrenntes Fürsichsein besitzt die Seele sich nunmehr immateriell, wenn auch nicht als vollendeter Akt (da sie durch das von ihr real verschiedene Sein vollendet wird), so doch als unvollendeter, substantieller Akt. Sie ist somit in ihrem Fürsichsein wurzelhafte Selbsterkenntnis (intelligere radicale), d. h. fordert naturentsprechend, dafs aus ihr Fähigkeit und Thätigkeit eines immerwährenden Selbsterkennens hervorgehe. Aus dieser vollkommenen Anschauung ihrer selbst schöpft nun die Seele auch eine ganz wesentlich vollkommenere Erkenntnis Gottes und der geistlichen Dinge überhaupt. Allein eben diese vollkommenere Erkenntnis gereicht der mit Todsünde behafteten Seele zur ewigen, unsäglichen Qual. Sie ist verzerrt, von Gott abgewandt und ist genötigt, sich ewig in ihrer Verzerrung zu betrachten. Spekulativ erkennt sie zwar mit evidenter Klarheit, dafs Gott ihr Gut sein sollte, allein praktisch kann sie Gott als ihr Gut nicht anerkennen; sie mufs, ihrer verderbten Natur entsprechend, nach unten gravitieren und findet sich so, ewig mit sich selbst entzweit, in einem ewigen Absurdum.[2]

Trotz des unbeweglichen Anhaftens am falschen Endziel verbleibt ihr dennoch die Wahlfreiheit bezüglich der Mittel zum Zweck; aber alles, was sie erwählt und will, will sie wegen des falschen Endzieles. Und auch das unbewegliche Anhaften am Endziel selbst ist frei in causa und insofern auch Sünde, fortwährende, fortdauernde Sünde. Der Sünder hatte zu seinen Lebzeiten mit genügender Klarheit erkannt, dafs er durch den sündhaften Akt das höchste Gut aufgab und dessen Besitz verwirkte. Es sind daher auch alle bezüglich der Mittel wahlfrei gesetzten Willensakte Sünden. „Ex ultimo fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis, quia bona quaecunque aliquis vult in ordine ad bonum finem bene vult, male autem quaecunque in ordine ad malum finem. Non est igitur voluntas animae separatae mutabilis de bono in malum, licet sit mutabilis de uno volito ad aliud volitum, servato tamen ordine ad eundem ultimum finem. Ex quo apparet quod talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cuius actus est eligere; electio enim est eorum quae sunt ad finem, non autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat libero arbitrio quod immobili voluntate desideramus beatitudinem et

[1] Vgl. hierüber unsere Abhandlung „Das Erkennen" in diesem Jahrbuch XII. Jahrgang, S. 408.

[2] Die Strafe der Verdammnis mufs eine geistige sein und kann somit wesentlich nur in einem intellektuellen Übel bestehen.

miseriam fugimus in communi, ita non erit contrarium libero arbitrio quod voluntas immobiliter fertur in aliquid determinatum sicut in ultimum finem quia, sicut nunc immobiliter nobis inhaeret natura communis per quam beatitudinem appetimus in communi, ita etiam immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur ut ultimus finis.“ l. c.

Die Qual der verdammten Seele ist um so gröſser, je tiefere und je mehrfachere Spuren die Sünden und Laster in ihr zurückgelassen haben. Dies alles sind nun unauslöschliche Brandmale zu ewiger Schmach.

Wir haben unserm rein philosophischen Standpunkt entsprechend nur die Auswirkung der natürlichen Sünde im Jenseits, die natürliche Verdammnis geschildert. Die Auswirkung der übernatürlichen Sünde, die übernatürliche Verdammnis, besteht auſserdem in der Entziehung des Gnadenlichtes und dem Verluste des übernatürlichen Gutes und Endzieles. Auch lehrt uns die Offenbarung, daſs zur Strafe der Verdammnis noch die positive Strafe der Peinigung durch das Höllenfeuer hinzutritt. Endlich wissen wir durch den Glauben, daſs der Körper einstens mit der Seele wiedervereinigt wird. Bei dieser Wiedervereinigung folgt der Körper dem Zustand der Seele. Er wird also keineswegs die Unbeweglichkeit der Seele aufheben, sondern an deren Freuden oder Qualen in seiner Weise teilhaben. „Non est aestimandum quod animae, postquam resument corpora in resurrectione immobilitatem voluntatis amittant, sed quod in ea perseverent, quia corpora in resurrectione disponentur secundum exigentiam animae, non autem animae immutabuntur per corpora, sed immobiliter perseverabunt.“ l. c.

DE DIVERSIS PERFECTIONIS GRADIBUS IN PHYSICA PRAEMOTIONE.

Scripsit

P. NORBERTUS DEL PRADO, Ord. Praed.

Sequitur. (Vol. XVI. p. 329.)

„Deus non est causa nisi bonorum, secundum illud Genesis cap. 1 v. 31: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* — Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, numquam moveretur ad malum; cum tamen *voluntas sit, qua peccatur et recte vivitur*, ut Augustinus dicit lib. 2. Retract. cap. 9."

„Dicendum, quod Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. — Sed tamen, **interdum, specialiter** Deus movet **aliquos** ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quae movet per gratiam, ut infra dicetur."

S. Thomas, S. th. 1. 2. qu. 9. art. 6. ad 3.

I.

1. Diximus in Lectione prooemiali,[1] quod Divus Thomas in hac famosa responsione ad 3. indicat primum et supremum gradum physicae motionis, qua Deus movet hominem ad operandum, quasi applicando intellectum et voluntatem eius ad operationem; sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit. Deus enim non solum dat facultatem voluntatis et rationis hominibus, sed etiam conservat eam in **esse,** et applicat eam ad agendum, et est finis omnium actionum. Et cum *finis et agens et forma* se habeant ut actionis principium, Deus secundum haec tria in quolibet operante operatur. — Unde 1. ad Corinth. cap. 12: *Operatur omnia in omnibus.* Et ad Philipp. cap. 2: *Operatur in vobis et velle et perficere.* Et ad Hebraeos cap. 13: *Aptet vos in omni bono, ut faciatis eius voluntatem, faciens in vobis, quod placeat coram se.* — (1. P. qu. 105 a. 5.)

Et quod est valde notandum, quanto Deus magis aliquos amat, magis et intensius in illis operatur; et quanto magis in suis dilectis operatur, tanto plus qui illum diligunt, illi subiiciuntur, et per hanc subiectionem magis sub eius Providentia cadunt. Unde Praedestinatio nihil aliud nisi specialissima Providentia

[1] In Ephemer. Div. Thomas ser. 1. vol. ult.

electorum, propter quos omnia facta sunt. Sic Divus Thomas lib. 3. cont. g. cap. 90: „*Quanto ergo Deus aliqua magis amat, tanto magis sub eius Providentia cadunt.* — Hoc autem et Sacra Scriptura docet dicens: *Custodit Dominus omnes diligentes se* (Psalm. 144); et etiam Philosophus lib. 10. Ethic. tradit dicens, quod Deus maxime curat de his, qui diligunt intellectum, tamquam de suis amicis."

2. Deus etenim operatur in quolibet operante sive operatione naturae sive operatione voluntatis secundum tria praedicta, scilicet *finem et agentem et formam.* — **Finis** namque est terminus **illae viae,** quae sumitur ex gubernatione rerum; et constituit quintam viam ad demonstrandam existentiam Dei. — **Forma** autem est **illa via quarta** ad demonstrandam existentiam Dei, via, inquam, quae sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur, et per quam devenitur ad aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum et per consequens maxime **Ens**: Ens per essentiam. — **Agens** vero constituit principium in **illa via secunda,** sub qua clauditur **tertia,** quae sumitur ex ordine causarum efficientium in istis sensibilibus, et per quam datur ascendere usque ad aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant. — Unde quinque viae ad demonstrandam existentiam Dei reducuntur ad primam viam, quae sumitur ex parte motus, et per quam necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum. — Deus ergo est Primum Movens Immovibile, a quo omnia moventur: in ratione causae efficientis, in ratione causae exemplaris et in ratione causae finalis. Necesse est itaque dicere, omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse: a Deo tamquam a Causa Prima Efficiente, et a Deo tamquam a Causa Suprema Exemplari, et a Deo tamquam a Causa Ultima Finali. — (1. Part. qu. 2. a. 3. et qu. 44. a. 1—4.)

3. Et quoniam Deus operatur in omni operante secundum haec tria, quae se habent ut actionis principium: *finem, agentem et formam;* et aliunde quaecumque Deus operatur, facit in numero, pondere et mensura, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter; exinde admirari oportet semper in cunctis operibus Dei, et praesertim in operibus, quas operatur in creatura rationali, quam maxime diligit, exactam adaequationem inter omnia genera divinarum motionum; ita ut ad invicem sibi correspondeant motio Dei ut est causa efficiens, et motio Dei ut est causa formalis separata sive exemplaris, et motio Dei, ut est causa finalis — Motio Dei moventis in creatura est **motus:** id est aliquid reale causatum a solo Deo in creatura et elevans

ac perficiens ipsam creaturam sive quoad **esse suum** sive quoad **suum operari.**

4. Motio Dei moventis secundum **rationem formae** est motio divina causans in rebus creatis **formas** quae sunt principium motus, et conservans eas in **esse.** — Motio Dei moventis secundum **rationem agentis** est applicatio formarum ac virtutum rerum creatarum ad operandum. — Et motio Dei moventis secundum **rationem finis** est inspirare desiderium sui. — Unde in omni propria operatione creaturae requiruntur haec tria: 1°. quod habeat propriam virtutem agendi, a qua sicut a principio intrinseco rei procedat omnis motus atque operatio eius; — 2°. quod recipiat adhuc ab ipso Deo complementum propriae virtutis; quoniam secunda causa non influit in suum effectum, nisi in quantum recipit virtutem causae primae; — 3°. quod operetur propter aliquod bonum verum vel apparens: quod quidem non est aut non apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem Summi Boni, quod est Deus.

5. Hae praedictae fundamentales motiones si inspiciantur per comparationem ad creaturam rationalem, habebitur, quod Deus dicitur movere hominem secundum **rationem formae,** in quantum confert ei intellectum et voluntatem, quae est forma seu facultas libere agendi; et secundum **rationem finis,** in quantum movet physice intellectum creatum, dando ei virtutem ad intelligendum vel naturalem vel supernaturalem et imprimendo ei species intelligibiles; et secundum **rationem agentis,** in quantum applicat voluntatem ad volendum, interius eam inclinando. — Et sic, sive consideremus **motus** voluntatis, secundum quod movetur ab intellectu, sive secundum quod movetur a seipsa; necessario per utramque viam devenire oportet ad Unum et Idem, quod est primum in via causae efficientis, supremum in via causae formalis, et ultimum in via causae finalis. Ideoque sicut Deus propter hoc, quod est primum efficiens, agit in omni agente; ita propter hoc, quod est primum formale, omnium formarum exemplar, participatur in omni forma et operativa virtute; et similiter propter hoc, quod est ultimus finis, appetitur in omni fine, et implicite desideratur in omni bono, et amatur in omni pulchro.

6. Et quoniam inter ista tria divinarum motionum genera adest semper perfecta ac mirifica proportio, dicendum est: 1°. quod secundum gradum perfectionis in motione Dei ut finis erit gradus perfectionis in motione Dei ut agens, et gradus perfectionis in motione Dei ut forma. — Si ergo finis, ad quem Deus vult et intendit perducere creaturam rationalem, est supernaturalis;

supernaturalis erit quoque et **applicatio** potentiae liberi arbitrii ad operandum, et **forma** ipsius liberi arbitrii, quae applicatur ad operationem. — Etenim Deus omnia disponit suaviter, atque omnibus dat formas et virtutes inclinantes in **id,** ad quod ipse movet; et illo modo Deus movet et movendo inclinat iuxta modum ipsum formarum; eo ipso, quod et forma principium actus et virtus inclinans formam ad actum et applicatio, qua Deus applicat formam iam inclinatam per virtutem ad agendum, procedunt a Deo, suntque participationes ipsius virtutis Dei; atque per unam altera completur. Virtus perficit formam et est complementum ipsius; et divina motio perficit simul formam et virtutem et est ipsarum complementum, dum perducit potentiam operativam creaturae rationalis ad ultimum actum.

7. Exinde cum finis, ad quem intendit Deus applicans potentiam voluntatis ad agendum ipsam elevare, est supra vires naturales, quae continentur in virtute operativa liberi arbitrii; tunc conferuntur **formae naturali** aliae formae superadditae et virtutibus acquisitis virtutes infusae; atque inter istas virtutes infusas reperiuntur quoque gradus perfectionis in modo inclinandi ad ipsas operationes supernaturales: ex quo habetur scientifica ratio distinguendi inter virtutes infusas et dona Spiritus Sancti. — Quamobrem Divus Thomas 2ª· 2ªᵉ· qu. 23. a. 2: „Oportet, quod si voluntas moveatur a Spiritu Sancto ad diligendum, etiam ipsa sit efficiens suum actum. Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quae sit principium actionis. — Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fines sibi praestitutos a Deo; et secundum hoc *disponit omnia suaviter,* ut dicitur Sapient. cap. 8. — Manifestum est autem, quod actus caritatis excedit naturam potentiae voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superaddetur naturali potentiae, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, esset actus iste imperfectior actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum; nec esset facilis et delectabilis. Quod patet esse falsum; quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum, sicut caritas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. — Unde maxime necesse est, quod ad actum caritatis in nobis existat aliqualis habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum et faciens prompte et delectabiliter operari.“ — Videatur etiam 1. Sent. dist. 17. qu. 1. a. 1. et 4. et Qu. Disp. de Carit. qu. unica a. 1.

8. Inter omnes autem formas supernaturales, quas Deus infundit, ut homo possit **operari** conformiter ad **esse** gratiae

gratum facientis, nobilissima omnium est caritas, ad cuius actum ordinantur ceterae virtutes theologicae et omnes virtutes morales infusae et ipsamet dona Spiritus Sancti. — Caritas enim est excellentissima virtutum, quas omnes ordinat ad finem suum, omnibusque suam propriam formam imponit; atque actus caritatis nihil in ordine actuum agnoscit tamquam superius nisi visionem Divinae Essentiae, qua videbimus Deum facie ad faciem, sicuti est, et similes ei erimus per consummationem gratiae, cum per visionem gloriae participabimus *ipsam aeternitatem,* quae est Deus. — Quapropter Divus Thomas 2a. 2ae. qu. 23. a. 8.: *„Per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem."* Et Qu. Disp. de carit. qu. unica a. 2. ad 17: *„Circa amorem Dei non inest aliqua imperfectio, quam oporteat per aliquod donum perfici: unde caritas non ponitur donum virtutis, quae tamen excellentior est omnibus donis."*

9. Unde finis omnium divinarum motionum est conversio creaturae rationalis in Deum; et illa motio est perfectior, quo magis appropinquamus Deo et Deus appropinquat nobis. Deus enim appropinquat nobis nos movendo ad ipsum, et nos Deo appropinquamus ab ipso Deo moti; in Deo enim vivimus, movemur et sumus. Sic Divus Thomas lib. 3. contra gentes cap 116: *„Adhaesio igitur amoris ad Deum est potissimus modus adhaerendi . . . In omnibus autem, quae moventur ab aliquo primo movente, tanto aliquis perfectius movetur, quanto magis participat de motione primi moventis et de similitudine ipsius. Deus autem, qui est legis divinae dator, omnia facit propter suum amorem. — Qui igitur tendit in ipsum, scilicet amando, perfectissime movetur in ipsum. — Omne autem agens intendit perfectionem in eo quod agit. — Hic igitur est finis totius legislationis, ut homo Deum amet."*

10. En regula ad iudicandum de perfectione physicae motionis, qua Deus ut agens movet creaturam rationalem ad ipsum ut finem. Nam Deus omnia movendo convertit ad seipsum. — Itaque dicemus primo *de distinctione divinarum motionum in genere,* secundo *de distinctione physicae motionis.*

II.

De distinctione divinarum motionum in genere.

11. Conclusio prima: *Omnes divinae motiones convenienter reducuntur ad tria genera, videlicet secundum rationem causae efficientis, exemplaris ac finalis.*

Ratio prima. — Deus est Primum Movens Immobile, quod a nullo movetur, et a quo omnia moventur. — Atqui Deus est

Primum Movens Immobile in via causarum efficientium et in via causarum formalium et in via causarum finalium. — Omnes namque ac singulae causae efficientes ab Illo causantur et ab Illo habent, quod possint causare, et quod actualiter causent. Similiter omnes ac singulae causae formales ab Illo participant divinam quamdam perfectionem, et ab Illo habent, quod formaliter constituant **esse specificum** rerum, quae per formam illis intrinsecam sunt **entia, una, vera** et **bona.** Ac pariter omnes ac singulae causae finales ab Illo recipiunt, quod possint inspirare desiderium sui, et quod diffundant bonitatem, quam a Deo Summo Bono acceperunt, unaquaeque iuxta mensuram suam. — Haec sunt illae quinque viae, quibus **Deum esse** probari potest: quae reducuntur ad tres iuxta triplex genus causarum; et quae resolvuntur in primam viam sumptam ex parte motus. Motio enim moventis in mobile est motus. — 1. P. qu. 2. a. 3.

12. Ratio secunda. — Modus movendi convenienter distinguitur atque dividitur secundum distinctionem ac diversitatem in modo causandi. — Sed ut Divus Thomas ex professo demonstrat 1. P. qu. 44, Deus eo ipso quod est *Ens per essentiam,* est causa efficiens et causa exemplaris et causa finalis omnium entium *per participationem.* — Entia enim per participationem diversificantur secundum diversam participationem **essendi** et **operandi** receptam ab Uno Primo Ente, quod perfectissime **est,** et est causa omnis entis, omnis veri, et omnis boni. — In hac qu. 44. clauduntur quinque viae, quibus **Deum esse** probari potest, quasque Angelicus Doctor pulcherrime exaraverat in qu. 2. a. 3. — Et istae quinque viae clausae iam per unitatem Principii causalitatis, perveniunt ad ultimum ipsarum terminum, in quo demonstratio existentiae Dei totaliter perficitur, in qu. subsequenti 45. a. 2., dum Divus Thomas respondet dicendum, quod *„Non solum non est impossibile a Deo aliquid creari ex nihilo, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse.“*

13. Ratio tertia. — Quatuor sunt causarum genera: materialis, formalis, efficientis et finalis. **Materia** tamen, etsi dicatur causa, non est principium actionis, sed se habet ut subiectum recipiens actionis effectum. Unde dumtaxat **finis, forma** et **agens** se habent ut actionis principium; sed ordine quodam. — Nam primum quidem principium actionis est **finis,** qui movet agentem; secundo vero **agens;** tertio autem **forma,** quod ab agente applicatur ad agendum, quamvis et ipsum agens per formam suam agat. — Atqui secundum haec tria Deus in quolibet operante operatur: ut Divus Thomas ex professo declarat 1. P. qu. 105. a. 5. — Ex quibus apparet, quod controversia *de*

influxu Dei in creaturas non potest disiungi a magnis quaestionibus de **existentia Dei** et de **processione** omnium rerum a Deo per creationem.

14. Conclusio secunda: *Aliquando per unam solam numero motionem Deus simul agit secundum rationem agentis et formae.*

Ratio prima. — Agere secundum rationem formae in creaturas est dare creaturis formas eis intrinsecas et modo permanenti, per quas tamquam per propriam virtutem operentur. Etenim sic semper intelligendum est, Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem. — Agere autem secundum rationem agentis in creaturas est applicare ad agendum ipsas formas creaturis intrinsecas per modum permanentis collatas; nam **applicare** formas creaturarum ad agendum nihil aliud nisi conferre ipsis formis complementum suae activitatis coniungendo illas ad actiones proprias. Unde applicare est etiam dare **formam,** sed ultimam formam ipsarum formarum; formam, inquam, per modum transeuntis, et quae cessat cessante operatione, cuius est principium immediatissimum immediatione virtutis. Virtus enim Causae Primae vehementius ingreditur in effectum quam virtus causae secundae, quae operatur immediatius immediatione suppositi.

Iam vero Deus, dum creavit angelos, dum creavit etiam primos parentes, et dum creavit animam hominis Christi, simul contulit illis cum essentia et existentia: 1°. facultatem liberi arbitrii, quae est facultas voluntatis et rationis; 2°. formas superadditas potentiae liberi arbitrii, id est virtutes infusas, scilicet fidem, spem ac caritatem homini et angelo, et caritatem Christo Domino, in quo, utpote comprehensore iam Divinae Essentiae, non relinquebatur locus fidei nec spei; 3°. actus fidei, spei et caritatis in angelis et in Adamo et actum caritatis in anima sanctissima Domini nostri Iesu Christi.

Ergo una sola motione Deus contulit et formam naturalem agendi, scilicet liberum arbitrium, et formam supernaturalem, nempe caritatis habitum; et actum liberi arbitrii informati caritate, nimirum **dilectionem Dei.** — Deus enim fecit angelos et primum hominem, et hominem Christum actualiter et libere tendentes in ipsum Deum per motum liberi arbitrii, qui est *amare* seu *diligere.*

15. Ratio secunda. — In iustificatione impii, ut dictum manet supra qu. 113.[1] sunt simul tempore, etsi ordine naturae unum eorum sit prius altero, haec quatuor: 1°. gratiae infusio;

[1] Ephem. Divus Thomas, ser. 2.

2°. motus liberi arbitrii in Deum per fidem et caritatem; 3°. motus liberi arbitrii in peccatum; 4°. remissio culpae.

Sed una est numero motio Dei moventis, scilicet gratiae infusio; et plures effectus, qui constituunt terminum huius motus in potentia liberi arbitrii, scilicet *formas* seu habitus fidei et caritatis, et simul actus liberi arbitrii informati per fidei et caritatis virtutes. — Quibus adhuc oportet addere alium motum seu actum liberi arbitrii per dolorem in peccatum, qui est actus virtutis infusae poenitentiae.

Ergo patet, quomodo Deus simul operatur in creatura rationali operante et dando **formam** per modum permanentis et applicando hanc formam ad actum, qui est per modum transeuntis et cessat cessante applicatione facta a Deo secundum rationem agentis.

Unde transmutatio, quae fit in homine a Deo per infusionem gratiae, est **una**, si consideretur motio Dei moventis, quae est infusio gratiae sanctificantis et virtutum infusarum. — Est multiplex **motus**, ratione potentiarum, in quibus infunduntur habitus virtutum; et multiplex terminus motus in unaquaque potentia, cum motio Dei moventis efficiat simul tamquam effectus et terminos distinctos: 1°. ipsas formas permanentes quoad **esse** et **operari** supernaturaliter: gratiam scilicet et caritatem cum ceteris virtutibus; 2°. ipsas formas transeuntes, videlicet operationes liberi arbitrii, dum homo credit, diligit et dolet.

16. Conclusio tertia: *Motio Dei secundum rationem formae potest dici duplex ex parte modi, quo respicit terminum; et similiter motio Dei secundum rationem agentis potest etiam dici duplex ex parte modi, quo terminatur ad effectum.*

Declaratur. — Motio Dei moventis creaturam secundum rationem formae nihil aliud est nisi motio, qua Deus tribuit creaturis virtutem operandi, et motio, qua illam Deus conservat in esse. — Sed alius est modus, quo Deus movet, in quantum dat virtutem; et alius, quo Deus movet, in quantum virtutem operandi iam collatam conservat. — Etenim licet ex parte Dei non sint cogitandae duae distinctae actiones, una, qua tribuit virtutem operandi, et altera, qua conservat ipsam operandi virtutem; attamen **collatio** virtutis operativae non supponit ipsam virtutem existentem, et **conservatio** virtutem operantem, quam tenet in **esse**, iam ut existentem subaudit. — Consequenter iste duplex modus potest dici unus et potest dici duplex: unus ex parte principii, scilicet Dei moventis; et etiam ex parte termini, scilicet virtutis operativae. Duplex autem propter diversum respectum ad eumdem terminum motus. — Ea quippe ratione,

qua creatio differt a conservatione rei creatae; et tamen verum quoque est, quod conservatio est continuata creatio.

17. Pariter motio Dei moventis creaturas secundum rationem agentis nihil aliud est nisi motio, qua Deus applicat virtutem activam creaturae ad actionem, et motio, qua Deus simul cum virtute creaturae applicatae ad agendum et mediante ipsa creaturae potentia operatur eamdem operationem et eumdem effectum. — Sed alius est modus, quo Deus movet, in quantum applicat virtutem actioni; et alius modus, quo Deus movet, in quantum virtuti iam coniunctae ad suam actionem cooperatur intrinsece. — Etenim quamvis ex parte Dei sit eadem motio, attamen **applicatio** non supponit virtutem operativam creaturae iunctam cum suo actu, et cooperatio virtutem cooperativam coniunctam cum actu subaudit. Et praeterea terminus motionis, quae est applicatio, est complementum virtutis activae creaturae; et a Deo solo effectum; et terminus motionis, quae est cooperatio, est ipsamet operatio creaturae, quae tota est a creatura et tota simul a Deo. A Deo per potentiam creaturae; a creatura autem per suam propriam potentiam completam in ratione virtutis activae per virtutem Dei. — A Deo, inquam, immediatius quam a creatura, si immediatio virtutis attendatur; a creatura vero immediatius quam a Deo, si immediatio suppositi coagentis consideretur.

18. Corroboratur conclusio. — Ex Divo Thoma de Potent. qu. 3. a. 7, ubi hos praedictos quatuor modos, quibus Deus operatur in omni operante, distincte describit, et postquam ipsorum rationem perpendendo exposuit, concludit: „*Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet, in quantum dat virtutem agendi; et in quantum conservat eam; et in quantum applicat actioni; et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. — Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in* **esse**; *sequetur, quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae.*"

19. Conclusio quarta: *Motio Dei, qua Deus dat creaturae virtutem operandi, et motio, qua conservat virtutem operativam in esse suo, potest dici* **una motio**; *et pariter motio Dei, qua Deus applicat virtutem propriam creaturae ad agendum, et motio, in cuius virtute omnis alia virtus creaturae agit, potest etiam dici* **una motio.**

Ratio prima. — Quia ex parte Dei una et eadem est actio, qua confert virtutem operandi creaturis, et qua illam conservat. Et ex parte termini eadem est virtus operandi, quae confertur, et quae in esse suo conservatur.

Similiter ex parte Dei moventis una et eadem est motio, qua virtus operativa creaturae applicatur ad agendum, et qua, semel applicata suae propriae actioni, agit. — Ex parte virtutis collatae per applicationem Primi Agentis eadem est **virtus,** quae complet virtutem propriam creaturae, et **virtus,** qua iam completa virtus propria creaturae agit.

20. Ratio secunda. — Quoniam Divus Thomas 1. P. qu. 105. a. 5. dare formas rebus et conservare eas in esse reducit ad unum modum, secundum quem Deus dicitur operari in quolibet operante in ratione **formae.** — Ac pariter alios duos modos, iuxta quos Deus et applicat virtutem propriam creaturae ad actionem et cooperatur intrinsece ipsi virtuti operativae creaturarum, etiam reducit ad unum, nempe secundum rationem **agentis;** et quem vocat *applicationem* virtutis creatae ad operandum.

21. Conclusio quinta: *Concursus simultaneus in doctrina Divi Thomae nihil commune habet, quoad rem significatam, cum concursu simultaneo, quem tradit ac propugnat Molina.*

Primo: quoniam **concursus simultaneus** in doctrina Divi Thomae praesupponit necessario **concursum praevium,** id est applicationem, qua Deus applicat virtutem operativam creaturae ad agendum. — Quam quidem applicationem, ut postea ostendetur, reiicit Molina et ipse ingenue fatetur non intelligere.

Secundo: quoniam **concursus simultaneus** in doctrina Divi Thomae minime se habet ad instar **concursus paralleli** et quasi ab extrinseco respectu concursus creaturae, ut docet Molina; sed intrinsece cooperatur cum virtute creaturae et per creaturae potentiam pervadens totam creaturae potentiam, quam conservat, in ipso actu, quocum potentia per concursum praevium fuit coniuncta.

Tertio: quoniam modus cooperandi per concursum simultaneum Molinae iam praedamnatus fuerat ab ipso Angelico Doctore in opusculo *contra errores Graecorum* lib. 1. cap. 23. — De quo postea.

Quarto: quoniam **virtus divina,** qua virtus propria creaturae agit, et qua coniungitur cum suo proprio effectu, qua applicatur ad agendum et qua applicat se, qua movetur et qua movet, est una et eadem virtus, scilicet *illa vis, qua agit ad esse, ut instrumentum Primae Causae.* — Quae quidem vis est forma complens formam propriam creaturae, et **id,** *quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat.* — Atque huiusmodi forma seu vis divina datur per modum transeuntis et cessat cessante actu.

22. Unde Divus Thomas, dum istos duos modos operandi, quos distinxerat de Pot. qu. 3. a. 7., ad unum modum reducit

in Summa Theologica 1. P. qu. 105. a. 5. et vocat illum per modum **agentis** et semper denominat *applicationem*, qua Deus applicat virtutem creaturae ad operandum. — Etenim de hac celeberrima **applicatione** controvertitur, et in *applicatione ista* stat punctum difficile quaestionis et caput ceterorum, quae inter Molinam ac Divum Thomam dividunt et separant. — Quamobrem non absque ratione Angelicus Doctor est semper sollicitus de **hac applicatione,** quae deinceps intelligenda veniet, quotiescumque de physica praemotione loquemur. — Concursus enim simultaneus in doctrina Divi Thomae est **illa virtus** Dei, qua omnis alia virtus agit; et huiusmodi divina virtus est continuatio ipsius **divinae virtutis,** qua Deus applicat actioni virtutem propriam ac permanentem creaturarum. — Concursus itaque simultaneus est ipsemet influxus praevius continuatus, sic ut conservatio dicitur continuata creatio.

III.

De distinctione physicae motionis.

23. Conclusio prima: *Physica praemotio, considerata per respectum ad determinationem rationis, convenienter distinguitur in tres diversos gradus perfectionis.*

Huiusmodi diversi gradus sunt tres illi, quos Divus Thomas indicat 1. 2. qu. 9. a. 6. ad 3. — Quorum primus est **motus** creaturae rationalis ad universale obiectum voluntatis; alter est **motus** voluntatis ad hoc vel illud particulare bonum volendum in ordine naturae; et tertius est **motus** voluntatis ad aliquid determinate volendum in ordine gratiae.

Primus motus est ante determinationem rationis deliberantis; secundus motus est per determinationem rationis; et tertius motus est supra ipsam rationis determinationem, quoniam consequitur ad ipsam rationem Divinae Sapientiae.

Primus est motus naturalis ac necessarius voluntatis; secundus est motus rationalis ac liber; tertius est motus quidem liberi arbitrii, sed ad instar motus naturalis productus, per modum simplicis volitionis.

In primo motu voluntas est mota et non movens, solus autem Deus movens; in secundo motu voluntas est movens et a Deo mota; in tertio denique motu voluntas non se movet, sed a solo Deo movetur.

24. Conclusio secunda: *Physica praemotio, si consideretur per ordinem ad perfectionem mobilis, quod est facultas voluntatis et rationis, convenienter dividitur etiam in tres diversos perfectionis gradus.*

Perfectio mobilis, in quantum est mobile, in rationali creatura, nihil aliud est nisi perfectio liberi arbitrii (quae est facultas voluntatis et rationis), qua disponitur ad hoc, quod bene moveatur a suo Motore, qui est solus Deus.

Sed potentia liberi arbitrii dupliciter est perfecta a Deo: primo quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis; alio autem modo quodam supernaturali, perfectione per virtutes theologicas. — Et quamvis haec secunda perfectio sit maior quam prima, tamen prima perfectiori modo habetur ab homine quam secunda. Nam prima habetur ab homine quasi plena possessione; secunda autem habetur quasi possessione imperfecta, imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum.

Exinde perfectio supernaturalis liberi arbitrii, qua homo disponitur ad hoc, quod bene moveatur a suo Motore, qui est Deus, iuxta formas supernaturales virtutum theologicarum, participatur in anima secundum diversos gradus perfectionis: uno modo per virtutes morales infusas, et altiori adhuc modo per virtutes infusas superioris generis, quae vocantur dona Spiritus Sancti.

Ergo triplex est perfectio, qua potentia liberi arbitrii potest esse disposita ad hoc, quod bene moveatur a suo Motore, qui est solus Deus, videlicet *perfectio*, qua ex virtutibus moralibus acquisitis vires appetitivae perficiuntur ad obediendum rationi, et per rationem totus homo Deo; perfectio, qua ex virtutibus moralibus infusis vires appetitivae ad obediendum rationi iam lumine supernaturali fidei adiutae, et per rationem ac fidem, quae per caritatem operatur, Deo; et *perfectio*, qua omnes vires animae disponuntur ad hoc, quod subdantur adhuc promptius atque excellentius Divinae motioni, secundum quam movetur homo altiori modo per dona Spiritus Sancti.

25. Magis declaratur conclusio. — Caietanus 1. 2. qu. 68. a. 1. sic breviter exponit praefatam Divi Thomae doctrinam. — Ad pleniorem intellectum scito, quod imaginamur, quod in homine est triplex subordinatum movens, scilicet: 1°. mens humana, praedita lumine naturali et prudentia; 2°. mens humana, praedita lumine gratiae et fidei; 3°. mens humana, pulsata instinctu Spiritus Sancti.

Et ad hoc, ut vires animae obediant primo motori, ponuntur virtutes morales acquisitae, tendentes ad media et fines ab ipso motore praestitutos. — Ad hoc autem, ut eaedem vires obediant secundo motori superiori, ponuntur virtutes morales infusae, tendentes ad media et fines ab illo motore praestitutos. — Ad hoc autem, quod non solum eaedem, sed omnes vires animae

obediant supremo motori, ponuntur dona, tendentia in fines proprios a tali motore ostensos. — Necessitas autem distinguendi **duos ordines** habituum infusorum ad obediendum assignatur a Divo Thoma *ex imperfecta participatione* motoris supernaturalis per habitus virtutum theologicarum.

Tres sunt itaque diversi gradus perfectionis in physica praemotione distinguendi, secundum quod potentia liberi arbitrii diversimode disponitur et disposita subiicitur divinae motioni per prudentiam naturalem, per virtutes morales infusas et per dona Spiritus Sancti. —

26. Conclusio tertia: *Physica praemotio, qua homo iustus movetur a Deo ad meritorie operandum per usum habituum supernaturalium, tam virtutum, quam donorum, convenienter dividitur in tres diversos gradus perfectionis.*

Ratio prima. — Convenienter distinguuntur tres diversi gradus in augmento ac perfectione caritatis, iuxta quod caritas nata nutritur, nutrita autem roboratur, roborata vero perficitur; et secundum quod habens caritatem nutriendam, roborandam ac perficiendam, primo dum incipit, magis sentit suam sollicitudinem *de vitatione peccatorum;* deinde dum proficit, principalior est ei cura *de profectu virtutum;* ac postremo dum in caritate incipit esse perfectus, studium ipsius circa hoc maxime versatur, *ut Deo inhaereat.* — 2. 2. qu. 24. a. 9.

27. Ratio secunda. — Tres sunt quoque gradus, quibus convenienter distinguuntur virtutes morales infusae, non quidem distinctione secundum essentiam, sed secundum statum et actus perfectionem; et distinguuntur secundum diversitatem **motus** et **termini**; ita scilicet quod quaedam sunt virtutes incipientium, quibus incumbit studium principale ad recedendum a peccato et ad resistendum concupiscentiis eius, quae in contrarium caritatis movent. — Quaedam vero sunt virtutes transcendentium et in Divinam similitudinem tendentium. — Quaedam autem sunt virtutes iam assequentium divinam similitudinem; quas quidem virtutes dicimus esse beatorum vel aliquorum in hac vita perfectissimorum. — 1. 2. qu. 61. a. 5; 2. 2. qu. 183. a. 4; 2. 2. qu. 159. a. 2. ad 1.

28. Conclusio quarta: *Physica praemotio, si consideretur per comparationem ad potentiam liberi arbitrii, convenienter dividitur in motum, qui ést actus imperfecti, et in motum, qui est actus perfecti.*

Ratio prima. — Omne, quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. — Sed potentia liberi

arbitrii, dum procedit de potentia in actum, accipit a Deo per physicam praemotionem: 1⁰. *complementum* suae propriae virtutis operativae; 2⁰. *coniunctionem* suae propriae virtutis cum suo proprio effectu seu operatione, in quam causandam vehementius ingreditur Deus physice praemovens quam ipsa virtus operativa liberi arbitrii. — Ergo liberum arbitrium creaturae per physicam praemotionem acquirit: 1⁰. *actum*, qui est medius inter ipsum ut est potentia et ipsum ut est actio; 2⁰. *actum*, qui est terminus liberi arbitrii se moventis sub physica Dei motione. — Consequenter physica motio, quae in potentia liberi arbitrii est **motus**, convenienter dividitur per respectum ad ipsam potentiam, quam perficit, in actum liberi arbitrii imperfecti et in actum liberi arbitrii perfecti. (1. P. qu. 79. a. 8. et qu. 85. a. 3.)

29. Ratio secunda. — Divus Thomas de Div. Nominib. cap. 4. lect. 7: „Considerandum est autem, quod, sicut dicit Philosophus in 3. de Anima, duplex est motus. Unus, qui est actus imperfecti, id est existentis in potentia, et talis est motus rerum corporalium, quae secundum hoc moveri dicuntur, sive secundum substantiam sive secundum quantitatem sive secundum qualitatem sive secundum locum, in quantum exeunt de potentia in actum. — Alius autem est motus perfecti, secundum quod ipsa operatio existentis in actu manens in ipso operante motus dicitur, ut sentire, intelligere, velle."

Et lib. 3. de anima lect. 12: „Et quia motus, qui est in rebus corporalibus, de quo determinatum est in lib. Physicorum, est de contrario in contrarium, manifestum est, quod **sentire**, si dicatur motus, est alia species motus ab ea, de qua determinatum est in lib. Physic. — Ille enim motus est actus existentis in potentia: quia videlicet recedens ab uno contrario, quamdiu movetur, non attingit alterum contrarium, quod est terminus motus, sed est in potentia. Et quia omne quod est in potentia in quantum huiusmodi, est imperfectum; ideo ille motus est actus imperfecti. — Sed iste motus est actus perfecti: est enim operatio sensus iam facti in actu per suam speciem. Non enim sentire convenit sensui nisi in actu existenti; et ideo iste motus simpliciter est alter a motu physico. Et huiusmodi motus dicitur proprie operatio, ut sentire, intelligere et velle. — Et secundum hunc motum anima movet seipsam secundum Platonem, in quantum cognoscit et amat seipsam." — Vide lib. 1. lect. 6.

Et lib. 2. Sent. dist. 11. qu. 2. a. 1: „Secundum Philosophum operatio et motus differunt: operatio enim est actus perfecti, ut lucidi lucere, et intellectus in actu intelligere; sed motus est actus imperfecti tendentis in perfectionem; et ideo id, quod est

in sua ultima perfectione, habet operationem sine motu sicut Deus, quod autem distat ab ultima perfectione, habet operationem coniunctam motui; quia proficere in beatitudinem est quidam motus naturae tendentis in perfectionem; et ideo quandocumque angelus vel homo ponitur in ultima sua perfectione, operatio eius non est meritoria nec proficiens."

Et lib. 1. de anima lect. 6: „Appetere et velle et huiusmodi non sunt motus animae, sed operationes. Motus autem et operatio differunt; quia motus est actus imperfecti, operatio vero est actus perfecti . . . Operatio enim non facit distare, sed perficit operantem; sed in motu oportet, quod sit exitus."

De anim qu. unica a. 7. ad 3: „Motus reducitur ad genus et speciem eius, ad quod terminatur motus: in quantum eadem forma est, quae ante motum est tantum in potentia; in ipso motu, medio modo inter actum et potentiam; et in termino motus, in actu completo."

3. P. qu. 78. a. 2. ad 4. (supplem.): „Motus non accipit speciem a termino a quo, sed a termino ad quem."

Lib. 1. Sent. dist. 37. qu. 4. a. 1: „Successio in intellectu angeli largo modo dicitur motus. Differt tamen a motu proprie dicto in duobus ad minus. Primo, quia non est de potentia in actum, sed de in actu in actum. Secundo, quia non est continuus. Et similis ratio est de successione affectionum."

3. P. qu. 21. a. 1. ad 3: „Ascensio nihil est aliud quam motus in id, quod est sursum. Motus autem, ut habetur lib. 3. de anima, dupliciter dicitur: uno modo proprie, secundum quod importat exitum de potentia in actum, prout est actus imperfecti . . . Alio modo dicitur motus, qui est actus perfecti, id est existentis in actu, sicut intelligere et sentire dicuntur quidam motus."

3. P. qu. 62. a. 4: „Virtus principalis agentis habet permanens et completum **esse** in natura; virtus autem instrumentalis habet **esse** transiens ex uno in aliud et incompletum, sicut motus est actus imperfectus ab agente in patiens."

Et rursus ibidem ad 2: „Sicut motus eo, quod est actus imperfectus, non proprie est in aliquo genere, sed reducitur ad genus actus perfecti, sicut alteratio ad qualitatem; ita virtus instrumentalis non est proprie loquendo in aliquo genere, sed reducitur ad genus et speciem virtutis perfectae."

Et iterum ibidem ad 3: „Virtus instrumentalis acquiritur instrumento ex hoc ipso, quod movetur ab agente principali."

Et de Veritate qu. 22. a. 5. ad 8: „Forma recepta in aliquo non movet illud, in quo recipitur; sed ipsum habere talem

formam est *ipsum motum esse*; sed movetur ab exteriori agente; sicut corpus, quod calefit per ignem, non movetur a calore recepto, sed ab igne."

Quodlib. 4. a. 9: „Duplex est actio. Quaedam, quae fit cum motu: et talis actio semper est cum aliqua innovatione; quia semper in motu aliquid fit et aliquid desinit esse, in quantum acceditur ad terminum et receditur a termino . . . Alia autem actio est, quae est sine motu, per simplicem communicationem formae . . ."

Libr. 1. Sent. dist. 8. qu. 3. a. 1. ad 4: „In omnibus, in quibus operatio differt a substantia, oportet esse aliquem modum motus ex hoc, quod exit de novo in operationem; quia acquiritur in ipso operatio, quae prius non erat."

Lib. 1. Sent. dist. 8. qu. 4. a. 3. ad 3: „Actio, secundum quod est praedicamentum, dicit aliquid fluens ab agente cum motu; sed in Deo non est aliquid medium secundum rem inter ipsum et opus suum; et ideo non dicitur agens actione, quae est praedicamentum, sed actio sua est substantia."

30. Haec omnia placuit in unum colligere, quoniam ex illis possunt inferri quaecumque sunt necessaria ad intelligendum, quid sit physica praemotio, prout recipitur in potentia liberi arbitrii, in qua motio Dei moventis est motus.

Primo: nomen **motus** fuit translatus ex rebus corporalibus ad res spirituales; ex transmutatione corporis de contrario in contrarium, ad transitum animae de potentia in actum.

Secundo: Licet differant operatio et motus, tamen omnis operatio animae potest dici **motus** per respectum ad supremam operationem, in qua consistit beatitudo, quae est ultima perfectio.

Tertio: Exinde de ratione motus est **actus**; sed actus mixtus potentiae; quia est actus entis in potentia prout in potentia. — Consequenter motus exprimit aliquid perfectum, in quantum importat recessum a potentia, id est a termino a quo, et veluti quamdam inchoationem illius perfectionis acquirendae in termino ad quem. — Importat tamen simul in subiecto mobili aliquid imperfectum, in quantum supponit subiectum adhuc in potentia, adhuc in via, et quasi tendens in perfectionem, in qua debet quiescere.

Quarto: In omni operatione creaturae, etsi fiat in instanti, semper adest aliqua ratio motus: 1°. quia dicit aliquid fluens ab agente in patiens cum motu; 2°. quia supponit aliquam innovationem in operante, quod movet motum et agit actum.

Quinto: Idcirco in omnibus motibus seu operationibus liberi arbitrii, quae fiunt a Deo per gratiam operantem, etsi fiant in

instanti et non successive; attamen est semper aliquis modus motus ex hoc, quod potentia liberi arbitrii exiit de novo in operationem et elevatur supra seipsam.

Sexto: In omnibus motibus liberi arbitrii, sive fiant in instanti sive successive, sive per gratiam operantem sive per gratiam cooperantem, sive voluntas sit movens et mota, sive mota solummodo et Deus solus movens; semper semperque est **aliquid medium** secundum rem inter potentiam operandi et suam propriam operationem. — Et hoc aliquid medium vocatur physica praemotio, quae in potentia liberi arbitrii est **motus;** et huiusmodi motus, tam in ordine naturae quam gratiae, est **illa vis,** qua omnis creatura operatur ad **esse** velut instrumentum Primi Agentis.

Septimo: Huiusmodi **vis** activa est quid divinum complens potentiam operativam creaturae et inchoans ipsius operationem. — Est quid medium inter potentiam liberi arbitrii et actum liberum; est virtus faciens transire virtutem activam voluntatis de potentia in actum.

Octavo: Huiusmodi **vis** est semper **quid ultimum** in linea potentiae operativae voluntatis et **quid primum** in linea voluntariae operationis; et tamen nec est ipsa operatio nec ipsa voluntas.

Nono: Unde huiusmodi **vis** est magis propinqua ad actum liberae voluntatis quam ipsa voluntas et quam omnes habitus sive acquisiti sive infusi, per quos voluntas perficitur ad operandum.

31. Unde sic **ratio secunda** conclusionis instruitur. — Physica praemotio, per comparationem ad potentiam liberi arbitrii considerata, dupliciter perficit illam: 1°. *in quantum, complendo virtutem activam ipsius,* facit illam tendere ad suam propriam operationem; 2. *in quantum se habet in ratione principii activi* intrinsece cooperantis ipsae liberae voluntati, dum elicit liberum velle. — Sub primo respectu physica praemotio est **actus** liberae voluntatis tendentis in propriam operationem: **actus imperfecti,** actus entis in potentia prout in potentia. — Sub altero respectu, physica praemotio est virtus divina, qua virtus propria voluntatis agit et prorumpit in actum: ac proinde causa principalior liberae operationis quam ipsa voluntas propria virtute operans. Et sic praemotio physica est **motus,** qui est **actus perfecti.**

Unde perfectum et imperfectum se habent ex parte voluntatis, in qua recipitur velut in subiecto physica praemotio. Physica autem praemotio immediate perficit ipsam potentiam; et deinde perficit causando operationem mediante potentia, quam elevat de posse agere ad actualiter agere.

IV.

32. Si ergo nunc consideretur physica Dei praemotio per comparationem ad creaturam rationalem, in quantum **potest**[1] deficere et aliquando deficit, in suo proprio motu peccando; sic possunt etiam diversi gradus divinae motionis convenienter distingui.

Primus gradus est physicae motionis illius, qua Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle.

Secundus gradus est illius physicae motionis, qua Deus, etiam ut Auctor naturae et universalis motor omnium voluntatum, movet liberum arbitrium hominis, *cum homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud*, quod est vere bonum vel apparens bonum.

Tertius gradus est illius motionis qua Deus, ut Auctor ordinis supernaturalis est, movet liberum arbitrium hominis, praeparando peccatorem ad lumen gratiae habitualis suscipiendum et iustificando illum per infusionem ipsius gratiae sanctificantis et caritatis; qua homo convertitur ad Deum sicut ad specialem finem, quem intendit et cui cupit adhaerere sicut proprio bono.

Quartus gradus est etiam gratuitae motionis, qua Deus movet physice hominem iustum ad recte agendum et ad utendum habitibus infusis gratiae et virtutum.

Quintus gradus est illius supremae atque excellentissimae motionis, qua Deus ita superabundanter movet liberum arbitrium hominis spiritualis, ut liberum arbitrium sit motum et non movens, Deus autem solus movens, et solus movens liberum arbitrium, in quantum est mobile optime dispositum per dona Spiritus Sancti.

33. *Primus gradus* physicae motionis est, qua homo movetur ad bonum in communi, ad agendum et volendum omnia propter ultimum finem formaliter sumptum, et ad appetendum omnia, ad quae voluntas de necessitate movetur. — Huiusmodi actus voluntatis est necessario bonus, illa videlicet bonitate, quae substernitur reliquis bonitatibus in actu humano. Voluntas naturaliter movetur in tali motu: elicit actum, sed non movet seipsam, agendo. — Hic non relinquitur locus peccato.

Secundus gradus physicae motionis est, qua homo fit potens ad determinandum seipsum agendo per consilium rationis et per

[1] Alio in loco declarabitur, quomodo sub physica Dei motione potest contingere in motu creaturae rationalis defectus, qui dicitur **peccatum**.

consensum vel electionem voluntatis. — In isto motu homo potest deficere peccando; sed quidquid est ibi de defectu, non est a virtute motiva Dei moventis, sed a libero arbitrio male disposito et claudicante sub physica Dei motione.

Tertius gradus physicae motionis est, qua homo convertitur ad Deum et de peccatore fit iustus, et incipit omnia velle et operari propter ultimum finem non modo formaliter sumptum, sed etiam materialiter; quia intendit tamquam finem specialem ultimum, ipsum Deum summe dilectum. — Atque in huiusmodi transmutatione de statu iniustitiae ad statum iustitiae nequit habere locum peccatum, in quod liberum hominis arbitrium tendit per dolorem ac detestationem; et peccatum ipsum remittitur. — In hoc motu liberi arbitrii per fidem et amorem in Deum, per odium et fugam in peccatum, voluntas est mota et non movens, solus autem Deus movens.

Quartus gradus physicae motionis est, qua hòmo movetur per gratiam actualem ad meritorie operandum utendo habitibus gratiae sanctificantis et caritatis et fidei, quae per caritatem operatur. — In hoc motu liberi arbitrii voluntas est mota et movens, nisi gratia actualis sit **gratia operans,** in cuius effectu voluntas non movet, sed est tantum mota. — Dum liberum arbitrium movet se sub ista Dei physica motione, **potest** *resistere, si velit;* sed sub huiusmodi motione numquam resistere vult; et implicat contradictionem, quod dum homo per gratiam actualem motus utitur ipsa gratia sanctificante et caritate, deficiat peccando. Peccatum enim non habet locum in ipso usu gratiae.

Quintus gradus physicae motionis est, qua homo iustus ac spiritualis *agitur* a Spiritu Sancto et mens humana operatur opera salutis supra modum humanum. — In hoc motu liberi arbitrii voluntas est mota et non movens, solus autem Deus movens; et homo habet rectum iudicium de rebus divinis secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas; et operatur excellentissima opera virtutum, quae vocantur beatitudines et fructus Spiritus Sancti; et incipit esse perfectus in divinis, *non solum discens, sed et patiens divina.*

34. Omnes praedicti gradus perfectionis sic intelligendi sunt, ut in secundo includatur perfectio primi, et in tertio perfectio secundi, et in quinto perfectio omnium antecedentium, sed non e contra. — Ac quinque hic gradus, quos singulatim distinguit Divus Thomas (1. 2. qu. 68. a. 2. et 3; qu. 109. a. 1. 2. 6. 9; qu. 111. a. 2.), reducuntur ad tres determinatos ab ipso Angelico Doctore 1. 2. qu. 6. a. 1. ad 3. — Etenim omnis physica praemotio vel est voluntatis ante determinationem rationis per

consilium vel post consilium rationis determinantis vel supra omnem determinationem humanae rationis.

35. In summo gradu physicae praemotionis, qua creatura rationalis potest moveri et applicari ad operandum, veniunt collocandae motiones, quibus moventur **in via** viri sanctissimi et **in patria** omnes beati. — Haec altissima motio est, qua movebatur Christus Dominus, dum in terris visus et cum hominibus conversatus est (3. P. qu. 7.); qua etiam movebatur Beatissima Virgo, praesertim postquam ex suis visceribus genuit Deum et hominem (3. P. qu. 27. a. 4. et 5. et a. 3. ad 3), et qua moventur aliqui in hac vita iusti perfectissimi, de quibus Divus Thomas 1. 2. qu. 61. a. 5. et Sanctus Joannes a Cruce in opere, cui titulus „Subida del Monte Carmelo“ lib. 3. cap. 1.[1]

[1] **D. Thomas** 1. 2. qu. 61. a. 5.: „Quaedam vero sunt virtutes iam assequentium divinam similitudinem, quae vocantur virtutes iam purgati animi; ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur, temperantia terrenas cupiditates nesciat, fortitudo passiones ignoret, iustitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando: quas quidem virtutes dicimus esse beatorum vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.“ — De quibus **S. Joannes a Cruce** loco supra citato: „Y asì de ordinario los primeros movimientos de las potencias de estas almas son como **divinos**; y no hay que maravillarse que lo sean, pues están trasformados en **sér Divino** . . . Dios con particularidad mueve las potencias de estas almas; . . . y asì las obras y ruegos de estas almas sempre tienen efecto. — Tales eran las de la gloriosa Madre de Dios, la cual estando desde el principio levantada à este alto estado, nunca tuvo en su alma impresa forma alguna de criatura que la divirtiese de Dios, ni por ella se movió; porque siempre su mocion fuè del Espiritu Santo.“

KATHOLICISMUS UND MODERNE KULTUR.[1]

VON

Dr. M. GLOSSNER.

Um angesichts der in jüngster Zeit innerhalb der katholischen Kirche, insbesondere in Deutschland, aufgetretenen Reformbestrebungen den richtigen Gesichtspunkt zu gewinnen, erscheint es notwendig, gewisse Richtlinien aufzustellen, ohne die eine gerechte Beurteilung derselben nicht wohl möglich ist. Indem wir es dahin gestellt sein lassen, ob die im folgenden formulierten Sätze den ungeteilten Beifall der Vertreter jener Bestrebungen finden werden, glauben wir als solche Richtlinien folgende, wenn nicht geradezu dogmatische, doch dem Geiste des Dogmas vollkommen entsprechende Grundsätze bezeichnen zu dürfen.

1. Das Christentum ist seinem wesentlichen Gehalte nach eine übernatürliche göttliche Setzung; als Offenbarung ist es dies nicht allein in dem Sinne, daſs ihr specifischer Wahrheitsgehalt über irgend welche bestimmte geschichtliche Entwicklungsphasen des menschlichen Geistes, sondern über Natur und Vermögen desselben, ja jeglicher geschaffenen geistigen Natur erhaben ist.

2. Demgemäſs ist festzuhalten, daſs der menschliche Geist nicht schon von Natur göttlichen Geistes und Lebens teilhaftig ist, sondern dies werden kann und soll durch göttliche Gnade, geknüpft an den Glauben und die Lebensverbindung mit Christus durch Vermittlung der einen Kirche, in welcher das Christentum seine sichtbare Gestalt besitzt. Als Konsequenz ergibt sich, daſs der menschliche Geist nicht von Natur ins Unendliche perfektibel ist, wohl aber in der Verbindung mit Christus durch die eine Kirche zur höchsten geistigen — religiös sittlichen — Vollkommenheit zu gelangen vermag.

3. Die Dogmen der Offenbarung bilden den lapis lydius für die Beurteilung der geschichtlichen Erscheinungen, oder mit andern Worten, die Geschichte ist dogmatisch, nicht umgekehrt das Dogma geschichtlich zu beurteilen. Eine Geschichte hat das Dogma, insofern es unter dem Beistande des hl. Geistes begriffliche Fassung und allseitige Entfaltung sowie Anwendung

[1] Der Katholicismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit. Von Dr. A. Ehrhard. 1902. Wir wählten die obige Überschrift, weil sie uns den Kern der Ehrhardschen Schrift am besten zu bezeichnen dünkt.

auf die mannigfaltigen Bedürfnisse der Zeiten und Räume erhält, nicht aber in dem Sinne, als ob es selbst in den Zeitenflufs eintauche und in seinem wesentlichen Verständnisse einer Veränderung unterliege. Damit verurteilt sich z. B. die Aufstellung eines neuen Gottesbegriffs, wie des der Subjekt-Objektivität, der Selbstursache u. dgl., eines Schöpfungsbegriffs statt des der Schaffung aus Nichts (wie z. B. des Geschöpftseins aus einem göttlichen vom Fürsich unterschiedenen „Ansich", einer Natur in Gott — unterschieden vom Geist) von selbst.

4. Der Gegensatz der beiden augustinischen Staaten, des Staates Gottes und des Staates der Welt im biblischen Sinne, wird bestehen bis ans Ende der Welt. Ein Pakt zwischen beiden ist undenkbar; zwischen Christus und Belial gibt es keine Versöhnung. Da der „fomes peccati", die Wurzel sinnlicher und geistiger Selbstsucht und damit zugleich der Häresie, obgleich ad agonem gegeben, in den Gerechtfertigten fortbesteht, so besitzt die „Welt" auch im Schofse der Kirche ihre Anhänger und es gilt für alle Zeiten das Wort Christi: oportet et haereses esse. Der „Welt" gegenüber aber, die, fleischlich gesinnt, nicht begreift, was des Geistes ist, wird die Kirche stets in derselben Lage sein, wie ihr Haupt gegenüber den Bewohnern von Capernaum. Statt die Bedeutung seiner Worte abzuschwächen, stellt dieses Haupt an die Apostel die Frage: Numquid et vos vultis abire? So läfst sich auch die Kirche nichts von der ewigen Wahrheit durch den Zeitgeist, auch nicht durch den modernen, noch so fortgeschrittenen Zeitgeist abmarkten.

5. Endlich ist es eine unleugbare geschichtliche Thatsache, dafs die sog. kulturellen Fortschritte der Menschheit, in wissenschaftlicher, künstlerisch-technischer, kommerzieller, industrieller Beziehung mit dem religiös-sittlichen Zustande in keinem notwendigen Zusammenhange stehen, dafs vielmehr ein tiefer religiös-sittlicher Verfall mit einer hohen Kulturstufe vereinbar sei. Der Grund liegt darin, dafs die Sünde ein moralisches, nicht ein physisches Verderben ist und die körperlichen und geistigen, aus dem Wesen resultierenden Kräfte wesentlich intakt läfst. Daher die Erscheinung, dafs vielfach religiös und moralisch verderbte Menschen trotzdem durch hohe natürliche Geistesgaben und kulturell hervorragende Leistungen sich auszeichnen: eine Bemerkung, wodurch die Rückwirkung sittlicher Zerrüttung auch auf die natürliche Geistesentwicklung nicht geleugnet werden soll. Eine Erläuterung dieser Behauptung durch Beispiele halten wir für überflüssig.

Auf Grund dieser principiellen Sätze glauben wir sine ira

et studio unter Anerkennung des „Geistes aufrichtiger Wahrheitsliebe und treuer Anhänglichkeit an die katholische Kirche",[1] der die jüngste Kundgebung auf dem Felde der Reformbewegung nach der Versicherung des Verfassers beseelt, indem wir dieselbe Gesinnung für uns in Anspruch nehmen, an unsere kritische Aufgabe gehen zu dürfen. Wenn man von uns verlangt, nicht einzelne Sätze aus der Schrift des Verfassers aus dem Zusammenhange zu reifsen, sondern den Geist der ganzen Schrift vorurteilsfrei zu würdigen, so werden wir uns aufrichtig bemühen, dieser Mahnung zu entsprechen, glauben aber doch bemerken zu müssen, dafs der „Geist" für uns eben nur in den „Sätzen" fafsbar, und dafs es unmöglich ist, das ganze Buch auszuschreiben, weshalb wir immerhin genötigt sein werden, uns an die prägnantesten Aussprüche zu halten. Ist es doch eine beliebte Ausrede der Autoren, tadelnde Urteile der Kritik durch den Vorwurf zurückzuweisen, man habe einzelne Sätze aus dem Zusammenhange gerissen. So sehen wir uns schon gleich im Beginne unserer kritischen Arbeit veranlafst, einen vom Verfasser selbst hervorgehobenen Satz zur Orientierung des Lesers und zur Charakterisierung des Geistes, d. h. der Absicht und Tendenz der Schrift, aus dem „Zusammenhang zu reifsen":[2] „Noch wichtiger ist die weitere Folgerung, dafs das Ziel der Wirksamkeit der katholischen Kirche nicht ein ewiger Kampf gegen die moderne Welt sein kann, sondern die Versöhnung des modernen Geistes mit dem Katholicismus und durch diese Versöhnung die Rettung der modernen Gesellschaft."[3]

Bereits in der Einleitung treten die Sympathien des Verfassers für gewisse Reformbestrebungen sowohl in Anklage als Beifall deutlich zu Tage. Was jene betrifft, so ist die Rede von der Nervosität und Empfindlichkeit, die auf religiös-kirchlichem Gebiete einen Grad erreicht habe, den die Vergangenheit nie gekannt, sowie von einer hyperkonservativen Gesinnung, die dazu führe, alles Alte festzuhalten. Diejenigen besäfsen nicht die wahrhaft christliche Gesinnung, welche den Gegensatz der modernen Welt zur Kirche als eine unabwendbare Thatsache hinnehmen. Wir seien nun einmal moderne Menschen, und keiner von uns könnte sich in eine andere Zeit hineinfinden: was in vielen Beziehungen wahr ist, wie wir uns z. B. in die Zeiten des Talglichts und der Postkutsche nicht wohl mehr hineinfinden würden. Derartige Bemerkungen leiden an einem Fehler, der

[1] Ehrhard a. a. O. S. X.
[2] Ehrhard a. a. O. S. 348.
[3] Vom Verfasser selbst unterstrichen.

die ganze wohlgemeinte Schrift durchdringt, nämlich vager Allgemeinheit und Mangel an Unterscheidung. Dies gilt auch vom Beifall, der den Reformfreunden gespendet wird, die sich in nicht schlechter Gesellschaft befinden sollen, nämlich in der eines Montalembert, Gratry u. s. w., Männer, denen auch wir aufrichtige Hochachtung zollen, ohne aber ihre Schwächen zu beschönigen. Sind doch die Schriften des für alles Ideale so begeisterten P. Gratry vom Ontologismus infiziert, und sein bedauernswerter Kampf gegen die Infallibilisten (vor der Entscheidung) ist noch in Erinnerung. Und welche bittere Enttäuschung wurde den kirchenpolitischen Tendenzen eines Montalembert u. a. durch den Liberalismus bereitet![1]

Die gegenwärtigen Verhältnisse sind ein Produkt geschichtlicher Entwicklung und nur geschichtlich zu begreifen; ihre Wurzeln führen ins Mittelalter zurück: daher die Notwendigkeit, die Lage der Kirche im M.-A. ins Auge zu fassen. Drei Reihen von Momenten hebt der Verfasser hervor: „Die Verbindung des Papsttums mit dem Kaisertum, die gegenseitige Durchdringung des Staats- und Kirchenlebens, die Alleinherrschaft des christlichen und kirchlichen Geistes auf allen Gebieten des höheren Kulturlebens und der dadurch verursachte ‚Klerikalismus' des Mittelalters."[2] Obgleich der Verfasser diesen Ausdruck in einer Note zu rechtfertigen sucht, so verdient er doch unseres Erachtens Tadel, da er den Gedanken insinuiert, als ob die gerühmte Durchdringung für unsere fortgeschrittene Zeit als ein Hindernis der „Versöhnung mit der modernen Welt", wenn auch an sich noch so wünschenswert, doch heutzutage weder anzustreben noch durchführbar sei. Die Verbindung von Papsttum und Kaisertum soll trotz all ihrer Vorteile zum Hindernis für die Kirche geworden sein, „in souveräner Unabhängigkeit die Ideale des Christentums zu vertreten":[3] was ohne weitere Begründung durch die platte Berufung auf das „grofse Gesetz der Analogie", dafs kein Licht ohne Schatten sei, illustriert wird.

Selbst die gerechte Beurteilung der angestrebten vollen Harmonie von Glauben und Vernunft durch die Theologie (die Scholastik) könne nur erfolgen, wenn man die mittelalterliche Geistesrichtung, die auf das Wesen der Dinge abzielte, nicht auf ihr Werden und Vergehen, die Quellen, die ihr zur Verfügung standen, und die Erkenntnismittel, die ihr als solche

[1] A. a. O. S. 1—20. [2] A. a. O. S. 25.
[3] A. a. O. S. 28.

gegenwärtig waren, als Norm für die Würdigung der Scholastik gelten lasse.[1]

Die Scholastik hat nun allerdings nicht in dem Maſse die Forschung (ἱστορία des Aristoteles) gepflegt wie die neuere Zeit; doch verfuhr sie keineswegs so unkritisch, wie vielfach behauptet wird, und prüfte auch die Quellen, soviel es ihre beschränkteren Hilfsmittel erlaubten. Ihr Augenmerk richtete sich auf die Wissenschaft, diese aber faſst im Werdenden das Sein, im Wechsel das Dauernde, Ewige ins Auge. Die Ansicht freilich, daſs die Geschichte Wissenschaft sei, war ihr fremd. Die neuere Zeit, in welcher diese Ansicht zur herrschenden geworden, gelangte dazu selbst nur entweder durch Preisgabe des strengen Wissenschaftsbegriffs oder durch den widersinnigen Versuch, die Geschichte, das Feld der Freiheit und des relativen Zufalls, a priori zu konstruieren. Vollends wuſste die Scholastik nichts von der Methode, die Wissenschaften mit ihrer Geschichte zu identifizieren und vor allem die Philosophie in eine Geschichte des menschlichen Gedankens aufzulösen, die in wesentlichem Zusammenhang steht mit der skeptisch-sophistischen Auffassung von der Relativität nicht allein der Wahrheitserkenntnis, sondern der Wahrheit selbst.

Die Anklage, daſs die Kirche gegen feindliche Strömungen im Verlaufe des 12. Jahrhunderts nicht über die geeigneten geistigen Kräfte zu verfügen hatte, um sie von innen heraus zu bekämpfen,[2] überlassen wir dem Historiker zur Prüfung. Für die wiederholte Klage,[3] daſs es der Kirche nicht gelang, die germanischen Völker im tiefsten Naturgrund zu vergeistigen, vermissen wir den Beweis. Der Naturgrund, d. h. der fomes peccati, wird stets im heidnischen Sinne reagieren. Erscheinungen des sittlich religiösen Verfalls sind keine Eigentümlichkeiten des Mittelalters.

Über den Wert des Mittelalters resp. seiner Stellung in der Geschichte der katholischen Kirche bestehen zwei Anschauungen, welche beide extrem und darum von vornherein verwerflich seien.[4] Ich bestreite das sachlich, materiell nicht. Gegen die Logik des „von vornherein" aber glaube ich schon aus dem Grunde Verwahrung einlegen zu müssen, um nicht, wo die Sprache auf das „Extrem" der Neuscholastik kommen wird, mit logisch gebundenen Händen dem Verfasser gegenüberzustehen. Extreme Gegensätze (contraria) können nach den

[1] A. a. O. S. 31. [2] A. a. O. S. 33.
[3] A. a. O. S. 35, 49. [4] A. a. O. S. 47.

Regeln der Logik nicht zugleich wahr, wohl aber zugleich falsch, es kann aber der eine wahr und der andere falsch sein. Es ist also ein falscher Schlufs, zwei Anschauungen, weil beide extrem, seien darum allein schon beide verwerflich. Offenbar nimmt der Autor das Wort extrem im Sinne von übertrieben, falsch; ein Mann der Wissenschaft sollte sich vor solchen Äquivokationen hüten.

Geschichtsphilosophische Erwägungen sollen ergeben, dafs die Neuzeit nicht auf der ganzen Linie einen Rückschritt gegenüber dem Mittelalter bedeuten könne. Um die Falschheit einer solchen Behauptung in dieser Allgemeinheit zu erkennen, dazu bedarf es keiner Geschichtsphilosophie. Dafs aber eine der sichersten Aufstellungen der „Geschichtsphilosophie" die im grofsen und ganzen in aufsteigender Linie sich bewegende Menschheit sei, bestreiten wir. Die Geschichte lehrt zwar, wie wir bereits oben angedeutet, einen kontinuierlichen Fortschritt im Christentum und durch das Christentum, zugleich aber auch einen Rückschritt in Barbarei trotz allen äufseren Kulturfirnisses als Folge des Abfalls vom Christentum. Wenn der Verfasser für seine Behauptung auf die staatliche Organisation, auf das sociale Leben, das Verkehrswesen, die Naturbeherrschung hinweist, so mufs bezüglich der beiden ersten „Kulturformen" hingewiesen werden auf den Absolutismus, die Staatsomnipotenz, den liberalen Staat, die parlamentarische Lüge, die sociale Frage: Erscheinungen, an denen das Mittelalter gerade wegen der Durchdringung aller Verhältnisse durch Christentum und Kirche nicht oder nicht in dem Grade gelitten hat, wie die dem Christentum entfremdete Neuzeit.

Entschieden falsch aber ist der weitere „geschichtsphilosophische" Satz, dafs der Fortschritt auf einem Kulturgebiete vermöge des einheitlichen Bandes, welches das ganze Kulturleben umschliefse, für alle anderen fruchtbar werde. Es gibt eben indifferente Kulturgebiete, die für und wider den religiössittlichen Fortschritt nutzbar gemacht werden können. Oder bedeutet der Beleuchtungsfortschritt einen solchen für die geistige Erleuchtung? Man sagt, das Laster suche die Finsternis auf; das mag vom „dark age" gelten. In der aufgeklärten Neuzeit macht es sich im Lichte breit, wie z. B. in den Schaufenstern unserer Städte die das Laster fördernde Litteratur im elektrischen Lichte prangt.

Unleugbar liegt in dem Streben der Menschheit „nach fortschreitender Erfassung des Wahren und Verwirklichung des Guten" eine Triebkraft des Fortschritts;[1] da ihr aber das

[1] A. a. O. S. 51.

Bleigewicht der sinnlichen Natur entgegenwirkt und ohne die Gnade Christi mit moralischer Notwendigkeit die Menschheit immer mehr in die Tiefe zieht, so kann von einem notwendigen Fortschritt nicht die Rede sein. Die „christliche Geschichtsphilosophie“ anerkennt nämlich, abweichend von dem Idealismus der modernen Philosophie als innerste Triebfeder und ausreichende Kraft zu höchster geistig sittlicher Vollkommenheit nicht die allgemeinen Ideen des Wahren, Guten und Schönen, sondern verlegt sie in die übernatürliche Bestimmung zu göttlichem Leben, die nur durch Gnade von oben, nach dem Falle nur durch die Gnade Christi verwirklicht werden kann. Da diese Bestimmung nur durch Offenbarung erkennbar ist, nicht aber durch die Philosophie, so gibt es, genau gesprochen, nicht eine Geschichts-Philosophie, sondern sozusagen nur eine Geschichtstheologie. Ist die Geschichte überhaupt nicht Wissenschaft, sondern Erforschung und Feststellung von Thatsachen, so ist sie noch weniger Philosophie, da Ursprung und Ziel, Anfang und Ende der Geschichte der Menschheit der natürlichen Vernunft des Menschen verborgen sind.

Auf die Frage, ob sich „mit theologischen Gründen“ nachweisen lasse, dafs die mittelalterliche Theologie den Höhepunkt der menschlichen Arbeit in der Ergründung der göttlichen Wahrheit darstelle,[1] kann mit der Gegenfrage geantwortet werden, ob sich mit theologischen oder nichttheologischen Gründen nachweisen lasse, dafs die neuere Theologie, seitdem und soweit sie die Lehren der Scholastik verlassen hat, auch nur um einen Zoll tiefer in das Verständnis der göttlichen Wahrheit eingedrungen ist. Wir werden Gegenheit finden, uns über diesen Punkt deutlicher auszusprechen.

Unter den Grundfaktoren, welche die moderne Zeit bestimmen, ist das mit dem Tode Bonifaz' VIII. entstehende neue „Kultur- und Kirchenideal“ hervorgehoben:[2] eine Ausdrucksweise, die mindestens nicht glücklich ist. Der Katholik bildet sich von der Kirche nicht ein Ideal, sondern erkennt in ihr die verwirklichte Idee des Reiches Gottes auf Erden. Die damalige Lage der theologischen Wissenschaft habe die Schuld getragen, dafs es den Organen der Kirche an der sicheren Direktive, an der nötigen Erleuchtung fehlte, um die hohen Ideale des Christentums zu verwirklichen. Juristische Auffassung und Steckenbleiben im Naturhaften sollen die Signatur jenes Zeitalters bilden.[3] Worin bestehen diese Ideale des Christentums? Ist

[1] A. a. O. S. 53. [2] A. a. O. S. 58.
[3] A. a. O. S. 63.

nicht die Aufgabe der Kirche zu allen Zeiten dieselbe, Wahrheit und Gnade den Menschen zu vermitteln? Kann sie zu irgend einer Zeit dieser Aufgabe untreu werden? Dies würde bedeuten, dafs Christus seine Kirche wenigstens zeitweilig verlassen habe.

Bei Erwähnung des Hussitismus hätte doch angedeutet werden sollen, dafs er nicht das Produkt eines wahrhaft religiösen Bedürfnisses, sondern ein wilder Ausbruch jenes Nationalitätsfanatismus war, dessen Ausschreitungen auch die modernen Staaten erschüttern.[1]

Schwerer wiegt der Mangel an Unterscheidung, den wir an dem Urteil des Verfassers über die deutsche Mystik rügen zu müssen glauben. Zweifellos ist die deutsche Mystik eine vor allem für uns Deutsche in mehrfacher Beziehung sympathische Erscheinung.[2] Es kann aber nicht geleugnet werden, dafs durch das Eindringen neuplatonischer, theosophischer Elemente in die spekulative Theologie ihres Begründers, die in der sog. „deutschen Theologie“ den schärfsten praktischen Ausdruck erhielten, auf diese sonst so liebliche Erscheinung ein tiefer Schlagschatten fällt. Nun hat aber gerade diese „deutsche Theologie“ auf Luther und seine religiöse Stimmung und Richtung entscheidenden Einflufs ausgeübt. Die theosophisch-pantheistischen Elemente im Protestantismus, die für die philosophische Entwicklung bestimmend wurden, sind auf jene Einflüsse zurückzuführen.

Auch die Erwähnung des Nominalismus fordert zu einer Ergänzung, bezw. Berichtigung auf. Die Scholastik ist nicht durch den Nominalismus untergegangen, sondern hat ihn überwunden, und erhob sich zu neuer Blüte, die durch den Sieg der thomistischen Lehre über Nominalismus und Scotismus gekennzeichnet ist, während der Geist des Nominalismus, skeptisch, glaubensphilosophisch und idealistisch, wie er es im Grunde ist, in den Ideen, die der Reformation zu Grunde liegen, seine Auferstehung feierte und im Protestantismus eine sociale Gestalt sich gab. Vollends ist die gesamte neuere Philosophie, die aus protestantischem Geiste erwuchs, in allen ihren Phasen nominalistisch (idealistisch im erkenntnistheoretischen Sinne ungeachtet des metaphysischen extremen Realismus z. B. der Hegelschen Philosophie): Behauptungen, die für den Kenner der neueren Philosophie eines Beweises nicht bedürfen.[3] Darnach möge man beurteilen, was von dem Verfall der „kirchlichen“ Wissenschaft

[1] A. a. O. [2] S. 64. [3] A. a. O. S. 66 f.

im Zeitalter des Humanismus zu halten sei. Alle Andeutungen über Mangel an Kritik, historischem Sinn, Vermischung wahrer mit falschen Traditionen, Grübeleien der letzten Scholastiker zu entwirren und richtig zu stellen, überschreitet unsere Aufgabe. Nur das eine sei bemerkt, dafs die klassische Scholastik immer ihre Vertreter besafs und dafs diese in Logik und Metaphysik durch Eingehen in die subtilsten Fragen einen Schatz wissenschaftlichen Fortschritts aufspeicherten, der noch erst der Ausbeute harrt, während die neuere Philosophie, indem sie immer und immer wieder an den Fundamenten rüttelte und die obersten Principien stets aufs neue in Frage stellte, zu einer wirklichen Fortbildung der genannten specifisch philosophischen Disciplinen nicht gelangen konnte. Als Vertreter der klassischen Scholastik in der Zeit des angeblichen Verfalls sei nur Savonarola, der grofse Thomist und originelle Apologet, genannt.

In dem Abschnitt: „Die Entwicklung der modernen Zeit und ihre kirchlichen Folgen“ wird konstatiert, dafs die „Befreiung der Persönlichkeit“ (die wir also der modernen Kultur zu verdanken haben!) leider nur zu oft mit der Entfesselung der niedersten Leidenschaften verbunden war.[1] Die wahre Freiheit ist eben nur die Freiheit der Kinder Gottes, und diese hat die Kirche zu allen Zeiten vermittelt. Indes war die individuelle Freiheit in den Zeiten, da es keine Staatsomnipotenz und keinen Polizeistaat gab, gröfser als heutzutage.

Der Glanz der neuen Kulturmacht in der Renaissance[2] hält jedoch den Verfasser nicht ab, den architektonischen Rückschritt anzuerkennen und von den Christus-, Madonnen- und Heiligenbildern des Fra Angelico zu urteilen, eine Vergleichung mit Raphael lasse nachempfinden, was den Zeitgenossen des letzteren in der religiösen Kunst an Kraft und Innigkeit verloren ging.[3] Gleichwohl spricht später derselbe Verfasser der modernen Zeit die gröfsere Innerlichkeit zu.

Bei der Erwähnung Savonarolas ist die Rede von einer einseitigen Auffassung des religiösen Lebens und einem Hange zur politischen Herrschaft, ohne dafs jene Auffassung näher gekennzeichnet und dieser Hang bewiesen würde. Savonarola wurde widerstrebend in die Politik hineingezogen und war also doch blofs das Opfer seiner Zeit![4]

Um uns nicht zu sehr in das Detail zu verlieren und die uns gesteckten Grenzen weit zu überschreiten, wenden wir uns

---

[1] S. 81. [2] S. 82 ff. [3] S. 87 f.
[4] S. 97.

sogleich der Reformation zu als der wichtigsten Erscheinung für die gesamte folgende Entwicklung auf den verschiedenen Gebieten des geistigen Lebens. Um es kurz zu sagen, so scheint uns der Verfasser in den innersten Kern der reformatorischen Bewegung nicht eingedrungen zu sein. Daraus dürfte sich denn auch die ungenügende Würdigung der mit der Reformation innig zusammenhängenden modernen Geistesrichtung erklären, sowie der nach unserer Ansicht völlig aussichtslose Versuch, mit dieser Richtung zu paktieren und eine Versöhnung der Kirche mit der modernen Kultur, sofern sie ihren Ausgang vom Protestantismus nahm, anzustreben.

Jener tiefere Kern aber besteht, wie schon der Einfluſs der deutschen Mystiker durch die deutsche „Theologie“ auf Luther es bezeugt, in dem neuplatonischen und theosophischen Anspruch, das vom Christentum verkündete göttliche Leben, die Teilnahme an der göttlichen Natur unabhängig von der objektiv kirchlichen Vermittlung als eine in der Natur jedes Individuums positiv angelegte und daraus quellende Gabe zu besitzen. Dieser theosophische Charakter, der vielfach schon bei den Reformatoren in offenen Pantheismus und Naturalismus umschlug, tritt bei Luther mit voller Bestimmtheit zu Tage. Der Fiducialglaube selbst ist nur ein biblisch gefärbter Ausdruck für das Bewuſstsein der natürlichen Gottverwandtschaft des Glaubenden in Christus.

In ihm, dem Gottmenschen wird sich der Gläubige seines eigenen in der innersten Natur verborgenen göttlichen Wesens bewuſst. Auch in der Auffassung des Altarsakramentes, der Impanations- und Ubiquitätslehre ist dieser theosophische Charakter zu erkennen. Zugleich aber läſst sich einsehen, wie in der reformatorischen Theologie ein christliches mit einem unchristlichen Element im Streite liegen. Christlich ist der Gedanke einer unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit Gott, unchristlich die Annahme, daſs diese bereits in der Natur angelegt und ohne die objektive kirchliche, sakramentale Vermittlung erreichbar sei. Man stoſse sich nicht an dem scheinbaren Widerspruch der Vermittlung einer unmittelbaren Lebensgemeinschaft. Das vermittelnde Sakrament ist eben nur das Gefäſs, das uns mit seinem kostbaren Inhalt, der Gnade, in unmittelbare Verbindung bringt. Die Folge jener Vereinigung widerstreitender Elemente ist das in der protestantischen Geistesentwicklung immer schärfere Hervortreten des Naturalismus.

Man bezeichnet vielfach die protestantische Lehre als excessiven Supernaturalismus. Mag diese Bezeichnung für den

Zustand des gefallenen Menschen eine gewisse Berechtigung haben, so ist sie doch im Princip unzutreffend. In Wahrheit ist jene Lehre relativsupernaturalistisch, insofern die christliche Offenbarung nur als das Mittel gedacht ist, die schlummernden göttlichen Keime im Menschenwesen zu wecken.

Mehr oder minder verleiht die Theosophie der gesamten, vom Protestantismus ausgegangenen philosophischen Bewegung ihr Gepräge. Von der Theosophie Jakob Böhmes zu schweigen, die trotz orthodoxen Widerspruchs dem religiösen Sinne des Protestantismus vollkommen entspricht, so zeigt sich der theosophische Charakter selbst in den Anschauungen des „Philosophen des Protestantismus“, Kants, teils in dem kategorischen Imperativ, in welchem sich die Zugehörigkeit des menschlichen Geistes zu einer höheren Welt der Geistwesen, seine Göttlichkeit kundgeben soll, teils in der Annahme eines radikal Bösen in der menschlichen Natur. Selbst in den Panlogismus Hegels spielt ein theosophisches Moment hinein, indem der „absolute Geist“, die Verwirklichung der absoluten Idee, zwischen reiner Immanenz und persönlicher Transcendenz wie in einem gespenstischen Zwielicht schwankt.

Die religiöse Sinnesart der Germanen, versichert der Verfasser, habe sich zuerst in den Schriften der deutschen Mystiker ausgesprochen, die eine tiefere Religiosität bekunden, als sie sich je in den Denkmälern der Scholastik offenbarte, und darin liege das richtige Moment in der unrichtigen Behauptung eines Gegensatzes zwischen Scholastik und Mystik.[1] Im Munde eines katholischen Theologen sollte man ein solches Urteil für unmöglich halten. Ein Gegensatz findet zwischen Scholastik und Mystik nur sofern statt, als diese von neuplatonischen und theosophischen Ideen angesteckt ist, und dies ist gerade bezüglich der Mystik Eckharts und der deutschen Theologie, teilweise auch Taulers der Fall. Wahre Mystik aber findet sich bei den Scholastikern, nicht allein bei Bonaventura und vor ihnen bei den Viktorinern, sondern auch bei Albert dem Grofsen und dem hl. Thomas. Die klassische Scholastik hat nie das mystische Element vernachlässigt. Ist dieses doch von ihrer Lehre vom Übernatürlichen untrennbar. Die tiefere Religiosität als Eigentümlichkeit germanischer Sinnesart ist also eine unbegründete Phrase. Die Mystik ist nichts specifisch Eigentümliches des germanischen Geistes; ebensowenig ist dies aber die Theosophie Eckharts. Das eigentümlich Germanische der deutschen Mystik reduciert

[1] S. 111.

sich auf den Gebrauch und die Ausbildung der deutschen Sprache, um die sich die deutschen Mystiker zweifellos grofse Verdienste erworben haben, die jedoch teilweise wieder im Zeitalter der Reformation und der Religionskriege verloren gingen.

Eine Folge des Mangels des tieferen Verständnisses der reformatorischen Bewegung ist das schwankende Urteil des Verfassers über eine Erscheinung auf wissenschaftlichem Gebiete, die für das Jahrbuch von hervorragendem Interesse ist. Wir meinen die sog. Neuscholastik und deren Verhältnis zu anderen wissenschaftlichen Richtungen innerhalb der katholischen Kirche selbst. Mit Übergehung verschiedener Behauptungen des Verfassers, die einer näheren Auseinandersetzung, der Klärung und Unterscheidung bedürften, richten wir unser Augenmerk speciell auf diesen Punkt.

„Die Neuscholastik, d. h. jene theologische Richtung, die sich an die Theologie des Mittelalters anschliefst und nach ihren Grundsätzen normiert, trat ins Leben zunächst als Reaktion gegen den antimetaphysischen Charakter der modernen, wesentlich durch Kant bestimmten Philosophie, mufste aber infolge des inneren Zusammenhanges zwischen Theologie und Philosophie die Erneuerung der letzteren von Anfang an als ihr eigentliches Ziel ins Auge fassen.“ [1]

Das wahre Wesen der sog. Neuscholastik besteht in der Besinnung der katholischen Wissenschaft in Theologie und Philosophie auf sich selbst, in der Emancipation von dem verderblichen Einflufs der auf protestantischem Boden gewachsenen Philosophie in ihren verschiedenen Entwicklungsphasen. In der Philosophie speciell vertritt dieselbe gegenüber dem in absoluten Idealismus und Phänomenalismus umgeschlagenen modernen durch Descartes inaugurierten Subjektivismus den objektiven Standpunkt, der die Wahrheit als objektive Macht anerkennt, welcher der Geist sich zu unterwerfen hat. Daher das Zurückgreifen auf den hl. Thomas und die sokratische Schule, deren Erkenntnislehre in entschiedenem Gegensatz zu dem Apriorismus und Phänomenalismus der neueren Systeme steht. In der Theologie aber ist der innerste Kern der neuscholastischen Bewegung die Anerkennung der Übernatürlichkeit der christlichen Offenbarung, die nicht blofs einen erzieherischen, eine angeblich bereits in der Natur vorhandene positive göttliche Anlage zur Entwicklung bringenden Einflufs ausübt, sondern vielmehr, um mit dem hl. Johannes zu reden, göttliche Kräfte der Menschheit vermittelt, die Macht verleiht, „Kinder Gottes zu werden“.

[1] S. 257.

Diese den tiefsten Kern des Christentums ausdrückende Idee wurde und wird von den Vertretern der Neuscholastik jener freieren Richtung gegenüber geltend gemacht, die, wie Ehrhard sich ausdrückt, gröfsere Selbständigkeit (? erkauft durch sklavische Abhängigkeit von Jacobi, Kant, Schelling, Baader, Hegel!) und Freiheit der theologischen Spekulation fordert. „Ihr bedeutendster Vertreter war der Tübinger Dogmatiker Kuhn, der auf die Ergebnisse und Forderungen der modernen Philosophie Rücksicht nahm und die Grenzen der theologischen Erkenntnis enger zog, als man es vom aristotelisch-scholastischen Standpunkt aus zu thun veranlafst ist. Es kam zu litterarischen Kämpfen zwischen ihm und der Neuscholastik; es wurde sogar der Versuch gemacht, seine Verurteilung in Rom herbeizuführen. Dafs eine solche dennoch nicht erfolgte, ist eine sehr bemerkenswerte Thatsache.“ [1] Dies vielleicht nicht gerade in dem von Ehrhard gemeinten Sinne, dessen Sympathien für die auf „Versöhnung“ mit der modernen Philosophie gerichteten Bestrebungen deutlich genug durchschimmern. Wenn sich die kirchliche Autorität wohl aus Opportunitätsgründen eines Urteils enthielt, so ist damit den Theologen nicht das Recht noch die Pflicht benommen, den Kuhnschen wie andere gleichartige Versuche am Mafsstab des Dogmas zu prüfen. Ob eine solche Prüfung zu Gunsten Kuhns ausfallen werde, kann schon — anstatt des oberflächlichen Berichtes Ehrhards — aus einer kurzen Charakteristik des Kuhnschen Standpunkts ermessen werden, der ein glaubensphilosophischer, die Beweiskraft der Argumente für Gottes Dasein bestreitender ist. Kuhn wendet auf Gott den Begriff der Bewegung an, begreift die göttliche Persönlichkeit als eine werdende und setzt der Schöpfung eine Art passiven Substrats voraus: Bestimmungen, die weder mit dem Dogma noch mit den Lehren einer gesunden Metaphysik im Einklang stehen. Da wir an verschiedenen Orten die Kuhnschen Lehren, unter anderm im Jahrbuch selbst, darstellten und beurteilten, so können wir den Leser darauf zurückverweisen.

Thomas ist nach Ehrhard ein Beispiel, ein Leuchtturm, nicht ein Grenzstein; „es wäre ein Verbrechen, ihn aus jenem in diesen verwandeln zu wollen“! [2] Darauf ist zu sagen: Thomas ist nicht allein ein Beispiel, denn seine Lehre ist es, die immer wieder von der kirchlichen Autorität empfohlen wurde. Zu einem Grenzstein aber hat ihn bisher kein besonnener Theologe machen wollen.

[1] S. 258. [2] S. 261.

Wenn dann E. weiter meint, jede Zeit müsse den Versuch, das Dogma mit Erfahrungswelt und menschlichem Geiste (!) in harmonische Verbindung zu bringen, neu anstellen, so ist das, wenn es sich um die Grundlehren handelt, eine Forderung, die geradezu jeden Fortschritt unmöglich macht, wie dies auf philosophischem Boden der Gang der neueren Philosophie genügend beweist.

„Die bisherigen Versuche — gesteht E. zu —, die wahren Resultate des modernen Denkens der katholischen Theologie einzuverleiben, sind allerdings bisher (sic) fast alle fehlgeschlagen; fragt aber zugleich, ob das ein genügender Beweis dafür sei, dafs ein solcher Versuch niemals zum Ziele führen wird oder überhaupt unstatthaft ist.“ [1]

Nicht fast alle, sondern einfach alle diese Versuche sind mifslungen; der Hermessche, Günthersche, Kuhnsche, Schellsche. Will man darauf einen Induktionsbeweis gründen und schliefsen, dafs überhaupt jeder solche Versuch mifslingen werde, so wird man nach der Ursache forschen müssen; diese aber liegt in dem innersten Wesen teils des Dogmas, teils des „modernen“ Denkens. Ehrhard verlangt die Anerkennung der Wahrheitsmomente der „modernen antichristlichen“ Philosophie, man dürfe sie nicht in Bausch und Bogen verwerfen, nicht das 13. Jahrhundert als eine künstliche Grenzscheide für das katholische Denken aufstellen.[2]

Wollen wir statt dieser vagen Allgemeinheiten konkret reden und wenn auch nur in grofsen Umrissen das Verhältnis der Neuscholastik zum modernen Denken kennzeichnen, so dürfte vor allem feststehen, dafs der neue Thomismus die Wahrheitsmomente dieses Denkens recht wohl von seinen Irrtümern zu unterscheiden und dieselben anzuerkennen weifs. Da Ehrhard es unterläfst, selbst dieselben zu bezeichnen, so wollen wir sie in wenigen Strichen anzugeben suchen. Die „antichristliche“ Philosophie weist seit Descartes zwei Strömungen auf, die rationalistische und empiristische. Das Wahrheitsmoment der ersteren ist die Anerkennung und Geltendmachung der selbständigen Vernunfterkenntnis, der allgemeinen und notwendigen Wahrheiten. Ihr seit Kant deutlich zu Tage getretener Irrtum ist der Apriorismus, der bereits in der unglücklichen Fassung des Problems, die ihm Kant gab, nämlich wie synthetische Urteile a priori möglich seien, enthalten ist und seine konsequenteste Ausführung im logischen, idealistischen Pantheismus Hegels

[1] S. 262. [2] A. a. O.

gefunden hat. Adoptiert man nun z. B. mit Kuhn den Kantschen aprioristischen Wissenschaftsbegriff und verwirft konsequent die Möglichkeit eines wahren Wissens von Gott und den göttlichen Dingen, so kann dies nur zu weiteren Irrtümern und zu jenen Sätzen führen, die wir oben als charakteristisch für Kuhns Versöhnungsversuch angeführt haben.

Das Wahrheitsmoment der empiristischen Strömung ist die Anerkennung und Geltendmachung der selbständigen Sinneserkenntnis; ihr Grundirrtum die sensualistisch-materialistische Ableitung alles menschlichen Erkennens aus einer blofsen Umbildung, Verbindung u. s. w. des durch den Sinn gegebenen Materials. Die Folge ist wie dort ein rationalistischer Idealismus, so hier ein phänomenalistischer (Positivismus).

Eine Vereinigung beider Wahrheitsmomente ist der modernen Philosophie trotz aller Versuche bisher nicht gelungen. In der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre — der Abstraktionstheorie — ist sie in geradezu wunderbarer Weise längst gegeben. Und wir sollten sie nicht nehmen? Wir sollten die Sisyphusarbeit vom Standpunkt des Subjektivismus — denn eben auf diesem ist sie unmöglich —, wie uns Ehrhard zumutet, „immer wieder" aufnehmen? Der Herr Professor der Kirchengeschichte scheint in philosophischen Dingen, ja in der neuesten Geschichte der Bewegungen auf philosophischem Gebiete schlecht orientiert. Diese rückständigen Thomisten sind freilich etwas zäher Natur. Da gibt es Leute, die Ansichten, welche vom ganzen Chorus moderner Philosophen, Physiker, Physiologen unisono verkündet werden als unumstöfsliche Resultate moderner Forschung, wie z. B. die Annahme der Subjektivität der sog. sensiblen Qualitäten, mit mifstrauischem Auge anzusehen wagen und trotz Kant, Joh. Müller und Helmholtz mit Moses dafür halten, nicht der Mensch schaffe das Licht, so oft er die Augen öffnet, sondern Gott habe es erschaffen. Und siehe, da taucht auf einmal ein Mediziner, also doch auch ein Naturforscher, auf und erklärt, nicht Kant, sondern Aristoteles sei im Rechte.[1] Also seien wir vorsichtig, Herr Professor, und nehmen wir nicht jede moderne Marotte, mag sie noch so verbreitet sein und die Geister blenden, für bare Münze. Gerade in Bezug auf das angeführte Problem haben uns die Gründe der Physiker und Physiologen nicht überzeugt, noch weniger die der Philosophen und waren wir trotz aller Isolierung der

[1] S. den Bericht in Gutberlets Jahrbuch, Heft 1. 1902. S. 115. Wir gedenken darauf bei anderer Gelegenheit zurückzukommen.

Ansicht, dafs in dieser Sache Aristoteles und die Scholastik mit ihrer psychologischen Lösung im Rechte seien, um so mehr, als die Stimme der Natur selbst dafür spricht.

Was die Neuscholastik will,[1] kann E., wenn er will, aus den Schriften der Neuscholastiker erfahren, wenn ihn nicht etwa das bekannte Vorurteil, das bei dem Worte Scholastik allein schon manchen modernen Gelehrten ergreift, daran hindert (was wir nicht annehmen dürfen noch wollen). Eine „einfache Repristinierung" der Scholastik des M. A. will sie nicht und kann sie nicht wollen. Der Theologe kann es nicht, weil eine reiche dogmatische Entwicklung (man denke an die Reformation, an Bajus, Jansenius, Altkatholiken) dazwischen liegt. Der Philosoph wird sie nicht wollen, weil er die Massen von Thatsachen und Entdeckungen auf den verschiedensten Gebieten der Natur, der Sprache, der Religion in den Kreis seiner Betrachtungen ziehen mufs.

Die Vorzüge der thomistischen Philosophie vor allen modernen Systemen ohne Ausnahme sind so augenfällig, dafs der Blick eines katholischen Theologen von dem falschen Scheine einiger unter ihnen (des Baaderschen, Schellingschen z. B.) vollständig geblendet und getrübt sein mufs, um dieselben übersehen zu können.

Gestatte man uns, an dieser Stelle eine Unterbrechung, um auf einen Vorwurf zu antworten, der von seiten eines gläubigen Forschers gegen die Theologen insgesamt erhoben worden ist. Nach Hofrat Dr. Pernter, Professor der Physik der Erde an der Universität Wien, liegt[2] das Hindernis der Versöhnung des Dogmas mit der modernen Wissenschaft nicht am Dogma selbst, auch nicht an der kirchlichen Autorität, sondern an der Kurzsichtigkeit und der Verketzerungssucht der Theologen, die ohne nennenswerte Ausnahme blindlings dem hl. Thomas folgen. Damit wäre der Prügeljunge gefunden, den man den Rufern im Streite, den Mommsen u. s. w. hinzuhalten hat, um daran ihr Mütchen zu kühlen. Ob der Moloch der „voraussetzungslosen" Wissenschaft mit diesem Opfer sich begnügen wird, ist eine andere Frage.

Dr. Pernter zeigt zunächst, dafs das Dogma kein Hindernis freier Forschung sei und dies nicht sein könne, da es nur mit Meinungen und unbewiesenen Hypothesen, nicht aber mit ausgemachten Wahrheiten in Konflikt kommen könne. So richtig

[1] S. 264.

[2] Hofrat Dr. Pernter, Voraussetzungslose Forschung, freie Wissenschaft und Katholicismus. Wien und Leipzig. 1902.

dies ist, so begegnen wir doch schon auf diesem Punkte einer Auffassung, die wir nicht teilen können. Das über die „exakte" Forschung hinausliegende Gebiet nämlich soll für die menschliche Vernunft derart in „Düster" gehüllt sein, daſs sie darüber nur Meinungen und Hypothesen aufstellen könne. Wir geben nun bereitwillig zu, daſs alles menschliche Wissen Stückwerk ist, daſs wir die göttlichen Dinge nur wie im Spiegel und in aenigmate erkennen, daſs das geistige Auge sich zu dem am meisten Erkennbaren wie das der Nachtvögel zum Tageslichte verhalte.[1] (Aristoteles.) Wir wissen aber auch, daſs das Unsichtbare Gottes, seine ewige Macht und Herrlichkeit von uns mit einer Gewiſsheit erkannt werden könne, die uns vor Gott verantwortlich macht, und sind mit der gesamten sokratischen Schule überzeugt, daſs das Dasein eines persönlichen Gottes mit voller Sicherheit bewiesen werden könne. Wir verstehen daher auch nicht die Nachsicht, mit welcher der H. Hofrat die Meinungen und Hypothesen des Materialismus behandelt,[2] und können nicht zugeben, daſs es überzeugte Materialisten[3] und Atheisten geben könne. „Der Thor spricht in seinem Herzen (d. h. er sucht es sich einzureden): es ist kein Gott." Es ist ganz ausgeschlossen, daſs selbst der rein theoretische, „wissenschaftliche" Atheist jeglichen Zweifel, ob er denn wirklich im Besitze der Wahrheit sei, in sich unterdrücken könne, so daſs für ihn die Verantwortlichkeit vor Gott für seinen Unglauben und seine Gottlosigkeit wegfiele.

Pernter gestattet den Theologen, sich Ansichten und Meinungen zu bilden, meint aber, sie lieſsen wohl durchblicken, „daſs sie geneigt wären, jene, die den Mut haben, eine entgegengesetzte Auffassung zu vertreten, ein biſschen zu verketzern."[4] Der H. Hofrat hat wohl die Tragweite seiner Worte nicht überdacht; sonst müſste er wissen, daſs die Theologen nicht Personen, sondern Lehren beurteilen, daſs sie auch „Ansichten" von Dogmen zu unterscheiden wissen und selbst, wo sie einen objektiv-materiellen Widerspruch gegen das Dogma annehmen zu müssen glauben, genau bestimmen, was haeresis, error u. s. w. sei. Man ist versucht, hier wie bei späteren Äuſserungen dem Professor der Physik der Erde zuzurufen: Ne sutor u. s. w.

Bezüglich des Materialismus vertreten wir entschieden die Ansicht, daſs derselbe streng wissenschaftlich, durch philosophische Gründe widerlegt werden könne, daſs er an inneren

---

[1] Pertner a. a. O. S. 13. [2] A. a. O. S. 15.
[3] Ebd. S. 21. [4] S. 8.

Widersprüchen und an solchen gegen evidente Grundsätze der Vernunft leide, nicht allein an unbewiesenen und unbeweisbaren Hypothesen, „die das Verworrenste repräsentieren“.[1]

Die Freiheit der Wissenschaft besteht nach dem Vf. „in der vollständigen Meinungs- und Forschungsfreiheit“. „Der Forscher hat die Freiheit, jene Meinungen, Hypothesen, Theorien und Systeme aufzustellen und auszusprechen, welche er will, und jene Methoden der Forschung nach Belieben anzuwenden, welche ihm zweckdienlich scheinen.“ Doch wird diese Freiheit limitiert durch die Forderung, dafs sie einer sicherstehenden Wahrheit nicht widersprechen darf.[2] Die Freiheit in dem Sinne, dafs jede Wissenschaft, auch die Philosophie, innerhalb ihrer Sphäre vollkommen frei sei und sich ihrer Principien ungehindert bedienen könne, hat die kirchliche Autorität selbst stets in Schutz genommen. Damit entfällt jedoch nicht für den gläubigen Forscher die Pflicht, an der Offenbarung sich zu orientieren. Diese Orientierung ist jedoch — hierin sind wir mit dem H. Hofrat vollkommen einverstanden — eine rein persönliche Sache des katholischen Forschers, die unsere voraussetzungslosen Gegner durchaus nichts angeht. Wir stimmen auch dem Satze zu, es stehe ihm im Namen der freien Wissenschaft das volle Recht zu, Meinungen und Hypothesen aufzugeben, wenn er, sei es auch durch Bescheid der kirchlichen Autorität, „eines Widerspruches mit dem Dogma gewahr wird“.[3]

Also die kirchliche Autorität ist kein Hindernis für die vernünftige Freiheit der Forschung! Wenn man aber in weiten Kreisen die katholischen Gelehrten nicht als gleichwertige Kollegen anerkennen will, so tragen — man höre und staune! — die Schuld die Theologenschulen,[4] vor allem die Thomisten, denen es gelungen ist, fast alle anderen Richtungen zu verdrängen. Zwar hat der Doctor universalis (angelicus, H. Hofrat!) für seine Zeit Aufserordentliches geleistet. Er hat Aristoteles zuerst getauft und die Philosophie seines getauften Aristoteles derart benützt, dafs in seinem System Dogma und Philosophie so eng verwoben erscheinen, „dafs man in Zweifel geraten kann, ob eine an sich philosophische Lehre nicht auch zum Dogma gehöre“.[5] Mit Verlaub, H. Hofrath, der Doctor angelicus hat den Aristoteles korrigiert und ergänzt im christlichen Sinne und zum Aufbau seines Systems so verwendet, dafs er genau unterscheidet, was Dogma und was philosophische Lehre ist. Auch seine „kurzsichtigen“

[1] A. a. O. S. 15. [2] S. 18 f. [3] S. 21.
[4] A. a. O. S. 22. [5] S. 23.

Schüler, die theologischen „Epigonen" wissen beides gar wohl von einander zu unterscheiden. Nicht nur dies! Diese Epigonen gehen mit ihrem Meister so weit, als sie sich von der Wahrheit seiner Lehre selbständig überzeugen. Wenn die Dominikaner auf die Lehre ihres grofsen Ordensgenossen sich verpflichten, so betrifft dies das Lehramt, zu dessen Übernahme ja keiner genötigt ist, der glaubt, vom hl. Thomas abweichen zu müssen.

Sie reden von einem unerlaubten Thomaskulte, von Zuerkennung einer fast göttlichen Autorität an einen Menschen,[1] ohne auch nur den Versuch eines Beweises für so schwere, gegen die Gesamtheit der Theologen gerichtete „Anwürfe"!

„Die Schulherrschaft der Scholastik, speciell der streng thomistischen — so fahren Sie weiter — birgt zwei Momente in sich, welche sie besonders ungerecht und schädlich werden läfst: erstens dadurch, dafs sie in der katholischen Theologie fast alleinherrschend ist, und zweitens, weil es sich bei ihren Urteilen um die Frage dreht, ob jemand mit seinen Anschauungen noch auf dem Boden des Glaubens sich befindet, zu dem er sich bekennt, gewöhnlich mit ganzer Seele bekennt."[2]

So wären also die Theologen insgesamt Ketzerrichter! Möge sich der H. Hofrat beruhigen. Da die Autorität der Theologen — selbst wenn dem so wäre — eine rein private ist, so braucht er sich dadurch nicht im mindesten in seiner Forschung beirren zu lassen. Aber, wendet er ein, die „einheitliche Meinung" der Theologen beansprucht eine höhere Autorität.[3] Allerdings, wenn die Theologen einstimmig eine Lehre als Dogma erklären, nicht aber wenn es sich um theologische Lehrmeinungen handelt. In jenem Falle aber ist es doch einleuchtend, dafs es sich in der That um eine allgemein in der Kirche geglaubte, im Glaubensdepositum enthaltene Lehre handelt. Wer sollte dies feststellen, wenn nicht die Theologen? Etwa die Physiker oder Physiologen? Übrigens stehen die Theologen nicht in dem äufserlichen Verhältnisse zur kirchlichen Lehrautorität, wie H. Hofrat anzunehmen oder zu wünschen scheint.

Die von ihm behauptete Alleinherrschaft der Scholastik besteht indes wenigstens in Deutschland durchaus nicht; vielmehr existiert neben ihr eine „freiere" (mit P. Ehrhard zu reden) Richtung, die sogar eifersüchtig wacht, an den Fakultäten der Staatsuniversitäten die „Alleinherrschaft" zu erringen oder zu behaupten.

Höchst unglücklich beruft sich der H. Hofrat auf die

[1] A. a. O. [2] S. 24. [3] S. 25.

Bekämpfung des Darwinismus durch Theologen und speciell Thomisten. Dieser Kampf richtet sich nicht gegen die Entwicklungslehre selbst, sondern deren materialistische Fassung im Darwinismus, d. h. gegen die kleinen zufälligen Abänderungen, die sich vererben und summieren und, wenn nützlich im Kampfe ums Dasein, sich erhalten — und dies, H. Hofrat, ist Darwinismus. Im Kampfe gegen diese „Entwicklungstheorie“ (was sie im Grunde gar nicht ist) haben die Theologen heutzutage alle Naturforscher von Bedeutung zu Bundesgenossen. Der Kampf richtet sich ferner gegen die idealistisch-pantheistische Fassung des Entwicklungsbegriffs, wie sie z. B. von E. v. Hartmann vertreten wird. Dagegen haben die Thomisten gegen eine unter göttlichem Einflufs nach göttlichem Plane sich vollziehende Entwicklung nichts Wesentliches einzuwenden. H. Hofrat beruft sich auf Augustin, der „nicht zur Schule gehöre“.[1] Nun gehört aber gerade Augustin zur Schule — die Thomisten sind eben so gut Schüler des gröfsten der Väter, wie des gröfsten der Theologen. Dann ist Augustin kein Darwinist und seine „rationes seminales“ haben mit dem absurden Zufallsmechanismus des grofsen englischen Kleinigkeitskrämers nichts zu schaffen.

Den Theologen legt H. Hofrat den Fall „Galilei“ zur Last. Da Pf. Ehrhard denselben viel richtiger beurteilt, so begnügen wir uns, auf ihn zu verweisen.[2] In diesem Prozefs handelte es sich um den scheinbaren Widerspruch gegen die Schriftlehre einer noch im Stadium der Hypothese stehenden Theorie, nicht aber um theologische oder thomistische Meinungen. Betont doch der hl. Thomas ausdrücklich die Möglichkeit einer besseren Erklärung der astronomischen Erscheinungen, als es die zu seiner Zeit herrschende war.

Hofrat Pernter weifs genau, was der hl. Thomas thun würde, wenn er heute sein Werk neu aufnähme.[3] „Die Schule, die sich thomistisch nennt, in der aber der Geist des Thomismus nicht weiter lebt,“ [4] weifs das natürlich nicht. Ich fürchte nur, dafs Thomas weder mit der Auffassung des Herrn Hofrats, dafs das Dogma möglichst in der Luft schwebend erhalten bleiben müsse, damit es keinen Physiker der Erde behellige, sich einverstanden erklären, noch sich blindlings „in das Getriebe der modernen Wissenschaft und Forschung“ hineinstürzen würde, wie ihm H. Hofrath zumutet.[5] Zweifellos würde er gewisse unhaltbare Ansichten in Sachen der Naturforschung fallen, zweifellos keine der

[1] A. a. O. S. 26. [2] Ehrhard, a. a. O. S. 157 ff.
[3] Pertner, a. a. O. S. 27. [4] Ebd.
[5] A. a. O. S. 28.

wirklichen Errungenschaften moderner Wissenschaft und Kultur sich entgehen lassen. Ich frage aber, ob diese schlimmen Thomisten anders verfahren? Von seinen logischen, metaphysischen, psychologischen Lehren würde er aber ganz sicher so wenig preisgeben, als jene Theologen, die sich rühmen, ihn Meister nennen zu dürfen. Vielleicht aber gäbe er seinen naturphilosophischen Standpunkt, seine Lehre von der Konstitution der Körper preis und würde er sich zur modernen Anschauung bekehren? Doch zu welcher? Zur atomistischen, dynamistischen, atomodynamistischen, dynamisch-atomistischen? Und ferner zum Mechanismus, Alt- oder Neuvitalismus? Eine wahre Lust fürwahr, sich ins Getriebe der modernen Wissenschaft zu stürzen! Inzwischen halten wir an der Theorie von Form und Materie, ja an dem „Unbegriff" der Materie fest, dem man aus Mangel an „exakten" Gründen doch nur spekulative entgegensetzt, die wir nicht allein mit spekulativen, sondern mit aus den Thatsachen — insbesondere der Thatsache der substantiellen Veränderung sowie der organischen, beseelten Wesen, — geschöpften Gegengründen widerlegen.

Die Kurzsichtigkeit der Thomisten ist H. Hofrath geneigt, auf das Konto der ausschliefslichen Beschäftigung mit dem thomistischen System zu setzen. Gütiger Himmel! Als ob uns die Zeit gestattete, uns ausschliefslich mit diesem Systeme zu beschäftigen. Ich gestehe, was mich betrifft, zu meiner Beschämung und zu meinem Bedauern, dafs die Beschäftigung mit moderner philosophischer, religionsvergleichender und anderer Litteratur mir nur einen minimalen Teil meiner Zeit dem so fruchtbaren und lehrreichen Studium der älteren thomistischen Litteratur zu widmen gönne, und ich mache dieses Geständnis auf die Gefahr hin, aus dem Munde des H. Hofrath den „Anwurf" hören zu müssen, ich sei wegen mangelhafter Kenntnis des Thomas gar nicht kompetent, mit ihm darüber zu rechten. Was H. Hofrath schliefslich über die thomistisch-molinistische Kontroverse bemerkt, glaube ich mit Fug und Recht übergehen zu dürfen.

Am Schlusse seiner Broschüre kommt derselbe noch auf „die katholische Universität" zu sprechen, der er weder feindlich noch auch sympathisch gegenübersteht. Er macht sie von der Bedingung einer Umbildung des Thomismus abhängig, da er wohl fürchtet, sie könnte mit Thomisten, d. h. in seinem Sinne mit Ketzerrichtern besetzt werden. Ein merkwürdiger Widerspruch! Derselbe Gelehrte, der sich entschieden gegen den principiellen Ausschlufs von Katholiken an den konfessionslosen

Universitäten ausspricht, will an einer katholischen Universität keinen Thomisten dulden. Das nenne man Toleranz! Der „überzeugte“ Materialist darf an Universitäten lehren, obgleich seine Theorien die Fundamente der Gesellschaft untergraben: der „überzeugte“ Thomist aber nicht — oder gibt es keinen solchen, und sind die Thomisten sämtlich Heuchler?

Was die Thomisten und was überhaupt die Katholiken an ihrem Thomas besitzen, das möge der Hofrath wenn nicht von einer so kompetenten Autorität, wie Prof. Willmann[1] in Prag, so doch von einem protestantischen Gelehrten von Ruf (Paulsen) sich sagen lassen. „Die neuthomistische Philosophie ist das Mittel, den Verstand der Studierenden zugleich zu üben und zur Unterwerfung unter die Autorität zu ziehen. Ein mit weitem Blick und grofsem Scharfsinn durchgeführtes System, das der Vernunft weiten Raum zur Bethätigung läfst, um sie zuletzt immer wieder an ihre Grenzen zu erinnern und auf die sichere Quelle der Wahrheit hinzuführen, ist sie ohne Zweifel zu einer Schulphilosophie für den katholischen Klerus in hervorragendem Mafse geeignet. Und was steht dem gegenüber? Eine protestantische Philosophie in dem Sinne eines einheitlichen, die Gemüter beherrschenden Systems gibt es nicht. Hegels Philosophie war die letzte, die eine derartige Stellung eingenommen hat. Seitdem herrscht Anarchie. Ein Versuch der Sammlung um Kants Namen hat doch bisher auf keine Weise der bestehenden Anarchie, der Zersplitterung in Fraktiönchen und Individualismen ein Ende gemacht.“ [2]

Und in diesen Strudel soll nach des H. Hofrats Rat der katholische Theolog und Philosoph sich stürzen? Oder meint er, die Philosophie könne an der Naturwissenschaft Halt und Stütze finden? Man hat wohl selbst auf katholischer Seite gemeint, die Philosophie werde heutzutage mehr und mehr durch die Naturforschung bestimmt. Als ob diese nicht vielmehr, soweit sie überhaupt zu höheren und umfassenderen Gesichtspunkten sich zu erheben sucht, ganz in jene anarchistischen Zustände der Philosophie hineingezogen würde!

Bevor wir den H. Hofrat verlassen, wollen wir ihm noch ein Geheimnis verraten, nämlich dafs unter allen philosophischen Systemen das aristotelisch-thomistische das voraussetzungsloseste ist. Es setzt nichts voraus als die Thatsachen der Erfahrung und die evidenten Grundsätze der Vernunft. Anders die

[1] Vgl. den Artikel in der Schweizerischen Kirchenzeitung vom 29. Nov. 1901: Kant der Philosoph des Protestantismus (v. Dr. Kaufmann).
[2] A. a. O. S. 439.

modernen Systeme. Kant setzt ganz unbefangen gewisse Definitionen der englischen Empiristen voraus, insbesondere die des analytischen Urteils, die für seine Kritik so verderblich geworden ist. Fichte behandelt den Sinnesidealismus und Verstandesapriorismus Kants als bare Münze. Schelling genügt es, im Fichteschen System die Natur in ihre Rechte einzusetzen. Hegel beabsichtigt nichts anderes als die Schellingsche intuitiv erfaſste Identität in dialektischen Fluſs zu bringen. Schopenhauer hält es für zureichend, die Lücke des Kantschen „Ansich" mit dem Willen auszufüllen. So reiht sich Stockwerk auf Stockwerk eines — Luftbaues, dem das Fundament fehlt. Wie hoch erhaben, rein wissenschaftlich angesehen, steht über diesen Luftgebilden da das Werk der Jahrhunderte, die aristotelisch-thomistische Philosophie! Möge es doch der Professor der Physik der Erde einmal mit dieser Philosophie versuchen; die feinsinnige Analyse des Begriffs der Bewegung, die er in den phys. auscultationes des Aristoteles findet, wird ihn für die wahrhaft wissenschaftliche Behandlung seiner Disciplin weiter fördern als die gesamte neuere Philosophie, von Bacon und Descartes bis Mill und Hegel: vorausgesetzt freilich, daſs er ein solches Bedürfnis nach tieferer begrifflicher — nicht ausschlieſslich mathematischer — Erfassung der physikalischen Probleme empfindet.[1]

Wenden wir uns nach dieser Abschweifung, zu der wir durch die unerhörten Angriffe eines katholischen Naturforschers gegen eine Sache, der wir mit voller Seele ergeben sind, uns genötigt sahen, wieder der Ehrhardschen Reformschrift zu!

Auffallend ist die diplomatische Wendung, mit der unser Autor, nachdem er den einzigen Fall, der früher mit scheinbarem Rechte gegen die päpstliche Unfehlbarkeit eingewendet wurde, zurückgewiesen und den neuerdings protestantischerseits erhobenen Einwurf ungenauer Ausdrucksweise in der Darstellung der Trinität bei früheren Päpsten mit der Unterscheidung privater Meinung und autoritativer Entscheidung beantwortet, die Diskussion schlieſst: beide Fälle seien sehr lehrreich, weil sie das historische Korrektiv zu einer zu weit gehenden spekulativen

[1] Die Wiener Reichspost bringt (25. Jänner 1902) über die „Aufsehen erregende ausgezeichnete, wenn auch im einzelnen gewiſs eine Kontroverse hervorrufende Schrift des bekannten katholischen Gelehrten" einen Bericht ohne ein Wort zu Gunsten der schwer angegriffenen Theologen, von den „Thomisten" ganz zu schweigen! Dasselbe Blatt berichtet mit Berufung auf den „Gieſsener" (sic!) Philosophen Eucken über die Rede des Msgr. Mignot, worin über „blinde Ablehnung der Ergebnisse auf benachbarten Wissensgebieten" seitens „vieler Dogmatiker" geklagt wird. W. R. v. 28. Febr. 1902.

Tragweite des Unfehlbarkeitsdogmas darstellen.[1] Bedarf also wohl auch dieses Dogma einer Reform?

Zu kurz kommt das Recht der legitimen Fürsten, wenn der Unterschied betont wird, es sei „eben nicht dasselbe, wenn man Throne umstürzt, deren Inhaber dadurch in den Stand gewöhnlicher Staatsbürger herabsinken, und wenn man sich an einem Herrscher vergreift, der dadurch seine wesentliche Stellung in keiner Weise einbüfst“.[2] Der Verlust des Kirchenstaates habe mit dem Wesen des Katholicismus nichts zu thun.[3] Auch nicht mit dem Wirken desselben? Nicht mit der Integrität des kirchlichen Organismus? Nicht mit der Freiheit des Papstes? Man glaubt Döllinger und Kraus zu hören, wenn man liest, was der Vf. von dem Unrecht und Recht in der nationalen Bewegung Italiens redet. Vorsichtig lehnt er positive Vorschläge ab, da er nicht die Rolle des Kirchenpolitikers spielen wolle. Aber doch die des Reformators? Nicht gegenstandslos sei die Behauptung der Romanisierung der katholischen Kirche.[4] Also wohl auch hier ein berechtigtes Moment der Reformation, möchte man fragen, und eine Art Rechtfertigungsgrund für die Fortdauer der Kirchentrennung?

Von Bayern weifs unser Kirchengeschichtslehrer nichts weiter, als dafs gewisse Zugeständnisse an die Bischöfe wieder zurückgenommen wurden, das Konkordat aber bestehen geblieben sei.[5] Eine leise Andeutung gewisser Dinge, der stille Kulturkampf, die Schliefsung der bischöflichen Lehranstalt in Speier, das Promemoria des Ministers Koch u. dgl., würde das Bild etwas treuer und vollständiger gestaltet haben.

Dagegen, dafs die kirchenpolitische Lage in den romanischen Ländern ausschliefslich durch Regierungen und Parlamente verschuldet sei, spreche die geschichtliche Analogie (!) aufser anderen Gründen.

Die elementarste Logik soll verbieten, für das Verhalten von Professoren an theologischen Fakultäten staatlicher Universitäten gegen das Vatikanum die Institutionen verantwortlich machen zu wollen und dasselbe gegen die Gründung einer solchen Fakultät in Strafsburg i. E. auszubeuten, wie dies in einem

[1] S. 280. [2] S. 283. [3] A. a. O. [4] S. 287.

[5] S. 295. Über die Methode und Gefahr einer derartigen historischen Argumentation vgl. Braun, Bedenken S. 38. Die Freunde Ehrhards in der citierten Reichspost und erst jüngst im Bayr. Kurier (vom 22. März d. J.) werden nicht müde, die Braunsche Gegenschrift nach Kräften herabzusetzen. Die erstere bringt in der Nr. v. 5. März 1902 ein Urteil darüber, das fast Wort für Wort auf Ehrhards Schrift selbst zutrifft.

„Pamphlet der schlimmsten Art“ von A. Kannengieser neuerdings geschehen sei. Persönliche Gründe gestatten dem Vf. nicht, auf diese charakteristische Streitfrage der jüngsten Zeit näher einzugehen.[1]

H. Ehrhard berührt da einen sehr heiklen Punkt — leider nicht, ohne die gewohnte vornehme Haltung, ja Fassung zu verlieren —, ich möchte sagen eine schmerzliche Wunde, an die ich selbst nur mit Widerstreben die Hand lege. Nur die eine Frage erlaube ich mir, ob denn wirklich die theologischen Fakultäten an konfessionslosen Universitäten, die mit den ehemaligen kaum mehr als den Namen gemein haben, wo Indifferenz oder Feindschaft gegen die Kirche vielfach die Herrschaft führen, zu denen jene Fakultäten in keinem inneren, organischen Verhältnisse stehen, ob also die theologischen Fakultäten nicht einer gewissen Gefahr ausgesetzt sind, der Gefahr, um es kurz zu sagen, des theologischen Liberalismus — bewufst oder unbewufst von dem Streben beseelt, in den Augen ihrer voraussetzungslosen Genossen als freie Männer der Wissenschaft zu gelten? Man rede also doch nicht so zuversichtlich von der Verletzung der elementarsten Gesetze der Logik, von „Kurzsichtigkeit und freiwilliger Blindheit“. Wie nahe liegt doch die Gefahr, dafs soviel möglich staatlicherseits nur eine theologische Richtung — durchaus nicht die „römische“ berücksichtigt werde! Dann nehme man hinzu die Möglichkeit, die erst jüngst durch einen wirklichen Fall so grell beleuchtet wurde, eines Widerstreits zwischen staatlicher Fakultät und bischöflichem Seminar, in welchem die bedauernswerten Kandidaten nach entgegengesetzten Richtungen gezerrt werden. Der Ruf nach katholischen Universitäten ist daher in jeder Hinsicht gerechtfertigt.

Herr Ehrhard „gewinnt den Eindruck“, „glaubt sich nicht zu täuschen“, wenn er den „Zug nach Abschliefsung von der grofsen Welt“, die Tendenz, „die katholische Kirche in ein Kloster mit dicken Mauern und recht kleinen Zellen umzuwandeln“, als vorwaltend selbst bei Katholiken mit führender Stellung bezeichne.[2] Der Strafsburger Fakultätsstreit dünkt ihm ein Symptom dieser Stimmung, wozu noch ein zweiter Zug komme — der Engherzigkeit und Furchtsamkeit.[3] Man sieht, der Herr Prof. hat einen feinen Spürsinn und noch gröfseren Mut. Er ruft zu frisch-fröhlichem Kampfe und Wetteifer mit den materialistischen und atheistischen „Kollegen“ auf ohne jede Furcht jener Ansteckungsgefahr, die wir oben zu signalisieren

[1] S. 298. [2] S. 299 f. [3] S. 300.

uns vermafsen, ohne damit sagen zu wollen, dafs die katholischen Gelehrten in Gefahr seien, Atheisten und Materialisten zu werden. Wie aber, wenn Kantianer, Neukantianer, Schellingianer, Theosophen? Nur solche finden Gnade und gelten als ebenbürtig bei den „Kollegen". Der Herr Prälat ist da freilich minder engherzig gegen „neue theologische Auffassungen", als etwa ein Thomist oder ähnliche Leute, die „ihren mehr oder weniger engen Horizont nicht genügend zu erweitern und bei allen Versuchen, über das in der Gegenwart Verwirklichte hinauszuschreiten, die Gefahr des Irrtums übermäfsig und einseitig fürchten".[1] O diese Engherzigen, Kurzsichtigen und Einseitigen, die das wahre Hindernis der Versöhnung des Katholicismus mit der modernen „Kultur" bilden. Wenn Sie, H. Prälat, auch mir gestatten wollen, von meinem „Eindruck" zu reden, so glaube ich mich „nicht zu täuschen", wenn ich annehme oder vermute, dafs Ihre Äufserungen auf die Gegner jener neuesten Weisheit abzielen, die Gott sein eigen Wesen schaffend sich denken, Gott als Selbstursache begreifen und die Kirche und Theologie mit einer vermeintlich neuen und höheren Gottesidee beglücken und reformieren.

Wir halten es für angezeigt, hier eine Pause eintreten zu lassen und einen Blick auf die Behandlung zu werfen, die der Schrift Ehrhards in der (katholischen) Tagespresse zu teil geworden ist. Der „Eindruck", den wir da gewinnen, läfst sich in den bekannten Worten ausdrücken, die Prälat Ehrhard füglich anwenden könnte: Bewahre mich Gott vor meinen Freunden! Da weist ein Korrespondent in der (christlich-socialen) Wiener Reichspost[2] auf eine von Ehrhard gehaltene Fastenpredigt hin, aus der die strengen Kritiker seines Werkes ein besseres Urteil über seine Absichten schöpfen könnten. Als ob es nicht um Urteile und Vorschläge, sondern um Absichten sich handelte! Wir wenigstens haben an der guten Absicht Ehrhards nie gezweifelt, wohl aber sehr an seiner Einsicht besonders in philosophischen Dingen. Nebenbei gesagt, vertreten auch die Freunde des verstorbenen Dr. Kraus ihre Sache schlecht, wenn sie meinen, durch den Hinweis auf den „abgegriffenen Rosenkranz" die Spektatorbriefe z. B. wett machen zu können.[3]

Da beruft sich denn dieselbe Reichspost auf die Kölnische

[1] S. 301. [2] Reichspost v. 20. Febr. 1902.

[3] Academia, 14. Jahrg. S. 309. Bemerkenswert ist das Zugeständnis: „Dem katholischen Volksleben hat Kraus ferngestanden; es fehlte ihm das Verständnis dafür." Auch die persönlichen Angriffe und Verunglimpfungen in den Spektatorbriefen sind erwähnt. S. 308.

Volkszeitung, die der Braunschen Gegenschrift den Vorwurf macht, Sätze aus dem Zusammenhang herauszugreifen (ein bekannter und beliebter Vorwurf gegen mifsliebige Kritiken) und Wendungen zu gebrauchen, wie: „Ehrhard erweckt den Eindruck", „man mufs annehmen" u. dgl., von denen, wie wir sehen, Ehrhard selbst einen ergiebigen Gebrauch zu machen weifs.

Einem Beispiel von einem phänomenalen Mifsverständnis begegnen wir in der Beilage zur Augsburger Postzeitung vom 23. Febr. 1902. Dr. Braun bemerkt zu dem Ehrhardschen Satze: „Besiegung der modernen antichristlichen Philosophie durch die Anerkennung ihrer Wahrheitselemente und die Ausscheidung ihrer Irrtümer, das ist das Losungswort der katholischen Theologie der Gegenwart, nicht die Verwerfung derselben in Bausch und Bogen, noch die Aufstellung des 13. Jahrhunderts als einer kirchlichen Grenzscheide für das katholische Denken",[1] Worte, deren Schlufs offenbar auf die „Neuscholastik" gemünzt ist, folgendes: „Was soll ein gebildeter Laie bei diesem Satze sich denken! Wird er nicht unwillig werden, dafs eine Wahrheit nicht gelten soll, weil sie erst nach dem 13. Jahrhundert festgestellt werden sollte?"[2] Darauf nun erwidert der Vf. des Artikels der erwähnten Beilage: „Ja, das sagt aber gerade E., dafs man (Wer ist man?) nicht nach dem 13. Jahrh. eine chinesische Mauer aufrichte und behaupte, alles Spätere sei nichtig und unrichtig. B. argumentiert aus den Worten E.s genau das Gegenteil von dem, was er meint." Hätte der Korrespondent weiter citiert und die folgenden Worte Dr. Brauns angeführt: „Wird er nicht mit Unmut fragen: wer sind diese bornierten Menschen, sind dies vielleicht die Anhänger der Scholastik u. s. w.": so würde sein Mifsverständnis klar zu Tage getreten sein. Dr. Braun versteht also die Äufserung Ehrhards genau in dem Sinne, in welchem sie mit Rücksicht auf seine Deklamationen über die Kurzsichtigkeit, den engen Gesichtskreis der gegen das Mittelalter rückwärts gekehrten Neuscholastiker verstanden werden mufs, und weist sie mit den weiter folgenden Worten zurück: „dafs sich die scholastisch gebildeten Kreise das Verhältnis der Philosophie zur Theologie nicht in der inkorrekten Weise vorstellen, wie es im obigen Satz ‚in Bausch und Bogen' dargestellt wird."[3]

[1] In der cit. Beilage und von Braun unterstrichen. Die Stelle bei Ehrhard a. a. O. S. 262. S. oben S. 457.

[2] Dr. Braun, Bedenken u. s. w. 1902. S. 3.

[3] Dr. Braun a. a. O. S. 4. Dieselbe Nr. der Beilage bringt ein Referat über Braigs Erinnerung an F. X. Kraus, das für Braig und K. gleich schmeichelhaft — man mifsdeute dieses Wort nicht! — gehalten ist.

Nach derselben Reichspost wird Ehrhard, dessen „epochalem Werke“ von den „hervorragendsten katholischen Gelehrten und sämtlichen führenden deutschen Centrumsblättern uneingeschränktes Lob und Anerkennung“ gespendet wird, von „ängstlichen oder übereifrigen kleinen Geistern heftig angegriffen“ . . . „Das ist engsichtige Kleinkrämerei, die für ihr Splitterrichten um jeden Preis Anhaltspunkte sucht und eventuell selbst Material fabriziert.“[1]

Genug und übergenug der Proben, um zu zeigen, wie viel Grund H. Ehrhard haben mag, mit seinen Freunden zufrieden zu sein! Bedarf es denn des Splitterrichtens, wo die Tendenz der Schrift selbst, wie wir in Bezug auf Scholastik und neuere Philosophie, also einen Punkt von ausschlaggebender Bedeutung, überzeugend nachgewiesen zu haben glauben, eine wenn auch wohlgemeinte, dennoch principiell verfehlte ist, nämlich die Versöhnung des modernen Geistes oder, sagen wir, der specifisch modernen, aus Reformation und Revolution herausgeborenen Geisteskultur mit dem Katholicismus, ja überhaupt mit dem Christentum?[2]

Was aber die Versöhnung auf kirchlich-politischem Boden betrifft, so können wir uns nicht versagen, eine Stelle aus den Artikeln des P. Röfsler[3] anzuführen, die uns ins Schwarze zu treffen scheint. „Mit dieser aufrichtigen Anerkennung der edelsten Absicht vereinigt sich sehr wohl die in unserer Kritik ausgesprochene und begründete Überzeugung, dafs der vorgeschlagene Weg nicht zum Ziele führt und das ganze System unhaltbar ist, so viele Einzelheiten in dem Buche auch die volle Zustimmung jedes Katholiken finden müssen.“ Wie der edle Papst Pius IX. über gewisse Versöhnungsversuche urteilte, darüber belehren uns die von P. Röfsler citierten Worte, die in dem Ausrufe gipfeln: „Und einer solchen Civilisation könnte der römische Papst jemals die Hand bieten und mit ihr einen aufrichtigen Bund schliefsen?“ Papst Pius kannte die wahre Natur dieser modernen „Civilisation“ und Kultur besser als der optimistische Verfasser des Katholicismus im 20. Jahrhundert.

Um zu Ehrhard zurückzukehren, so hätten neben Wahrheit, Sittlichkeit, Recht und Religion auch Wissenschaft, Philosophie

[1] Reichspost vom 21. Jänner 1902.

[2] Eine bedeutsame Kundgebung betr. der religiösen Reformbestrebungen ist der Hirtenbrief des Bischofs von Trier. Trier 1902.

[3] Wiener Vaterland vom 31. Jänner 1902. In diesem Schlufsartikel ist auch Dr. Pernter erwähnt, dessen Angriff auf die Theologen unseres Erachtens nicht ganz mit Stillschweigen hätte übergangen werden sollen.

als Güter aufgeführt werden sollen, die nicht nationaler Natur sind,[1] wozu wenigstens die letztere so häufig gestempelt wird, indem man sich nicht wenig auf specifisch deutsche Denkweise zu gute thut. Der Ausdruck „extreme Neuscholastik des 19. Jahrhunderts" (S. 319) wirft ein neues Schlaglicht auf die wahren Sympathieen des Vfs. Wir erinnern uns, dafs ihm eine Richtung allein schon aus dem Grunde als verwerflich gilt, weil sie „extrem" ist.

Den antichristlichen Charakter der modernen Philosophie anerkennend, meint E., der vorhandene Gegensatz sei nicht die Folge davon, „dafs dieselbe allein die Gesetze des modernen Denkens beobachte, er liege vielmehr begründet in der inhaltlichen Lösung".[2] Also wechseln die Gesetze des Denkens mit den Zeiten, und das moderne Denken hat andere als die von jeher gültigen — ewigen Gesetze! Und dieses anders geartete Denken kann verschiedene, der modernen Zeit entsprechende Lösungen, warum nicht auch eine theistische hervorbringen. Das nenne ich Philosophie! Nach den Regeln der Logik kann per accidens Wahres aus Falschem, nie aber Falsches aus Wahrem folgen. Um es kurz zu sagen, das Gesetz des modernen Denkens ist der Subjektivismus, und dieser kann im besten Falle — allerdings auch nur mit Verleugnung der Konsequenz — ein theosophisches System erzeugen, d. h. ein solches, wie es nach dem früher Gesagten dem innersten geistigen positiven Kern des Protestantismus entspricht, mit nichten aber ein philosophisch-theologisches System, das mit dem Supernaturalismus des katholischen Dogmas vereinbar wäre. Jene Theosophie aber, um es wiederholt einzuschärfen, krankt an dem Widerspruch der christlichen Idee einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott und dem neuplatonischen Anspruch, dieselbe durch natürliche Kräfte zu realisieren, d. h. an einem Anspruch, der nur demjenigen gebührt, von dem der Apostel sagt: Non rapinam arbitratus est, esse se aequalem Deo.

Eine Konsequenz des Subjektivismus, der das menschliche Ich als Quelle und Norm der Wahrheit erklärt, ist es, dafs der „absolute Geist" nach der Analogie des „relativen" als sich

[1] Ehrhard a. a. O. S. 313.

[2] S. 326. „Die Behauptung, dafs nur die Lösungen der antichristlichen Philosophie der modernen Zeit entsprechen, ist aber schon aus dem Grunde völlig unzutreffend, weil diese Lösungen selbst wieder in vielfachem und innerlich unlösbarem Widerspruch miteinanderstehen." Und doch entspringen sie einem falschen Princip. Ein Kenner der Geschichte der Häresieen könnte von analogen Fällen wissen.

bewegend, entwickelnd, aus der Sphäre des Idealen in die des Realen übergehend gedacht oder, mit andern Worten, der Begriff der Subjekt-Objektivität auf die Gottheit angewendet wird. Dieser Konsequenz sind alle Versuche, vom Standpunkt des modernen Denkens den christlichen Theismus zu begründen, der Günthers, Kuhns und zuletzt auch Schells verfallen. Den Beweis dafür haben wir in verschiedenen Schriften und Abhandlungen, auch im Jahrbuch geführt. Durch die Ignorierung desselben durch die Anhänger der sog. deutschwissenschaftlichen Richtung halten wir uns nicht widerlegt.

Das konkrete Problem des Verhältnisses von Katholicismus und modernem Wissenschaftsgeiste beweist, dafs mit Schlagwörtern wie richtiges Verhältnis von Konservatismus und Fortschritt nichts erreichbar ist.[1]

Die Bischöfe, sagt man uns, die das mittelalterliche Schwert abgelegt und allein den Hirtenstab behalten haben, brauchen nur energisch zu wollen, und wir werden Wunder erleben.[2] Ja! und welche! Z. B. die Schliefsung einer bischöflichen theologischen Lehranstalt durch Gendarmen,[3] die „Koramisierung“ eines Bischofs, der einen Nachbarbischof zur Predigt einlädt, vom Placet für Glaubenssätze zu schweigen. Auf alle Behauptungen Ehrhards, z. B. die „im Vergleiche mit den mittelalterlichen Zuständen wesentlich höhere Lage des Papsttums“ (S. 343) (besonders seit dem Raube am Kirchenstaate!), einzugehen, liegt aufserhalb unseres Rahmens und der Aufgabe des Jahrbuchs.

Man ist versucht, von einer Art Kulturfanatismus zu reden, wenn man Sätze wie die folgenden liest: „Es ist nicht zweifelhaft, dafs die katholische Kirche jetzt höher steht als im Mittelalter und gerade auf den Centralgebieten des religiösen Lebens mächtige Fortschritte aufweist, deren Zusammenhang mit den Grundfaktoren und den Kulturkräften der Neuzeit beweist, dafs zwischen beiden ein positives Verhältnis besteht.“[4] „Einer Aufforderung zur Selbstprüfung ihres Verhältnisses zum katholischen Christentum können die Träger der modernen Kultur auch nachkommen . . ., weil der Katholicismus nicht von ihnen fordert, dafs sie irgend eine der echten Perlen, die auf dem Kleide der

[1] Eine nichtssagende Phrase ist z. B. der Satz: „Schon ein Blick auf die Natur und die Einsicht in die grofse Analogie (!), welche durch Natur- und Geistesleben sich hindurchzieht, lehrt die Notwendigkeit jenes doppelten Elementes in der Kulturentwicklung.“ S. 327. Von derartigen tönenden Phrasen ist das Buch voll. Daher wohl ein grofser Teil seines Erfolges.

[2] S. 338.

[3] S. oben über die Verhältnisse in Bayern. S. 467.

[4] S. 347.

modernen Kultur prangen, preisgeben sollen."[1] Aber handelt es sich nicht eben um die Frage, welche von diesen prangenden Perlen echt sind?

Halten wir uns ausschliefslich an die philosophischen Proben unseres Geschichtschreibers und Geschichtspropheten! Da lesen wir folgendes: „Ich kenne ein Feld, auf welchem die moderne Kultur eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit dem Katholicismus im Namen ihrer Ideale (!) mit einem berückenden Scheinrechte (sic!)[2] abweisen kann, das ist die moderne Weltanschauung, wie sie sich seit Descartes ausgebildet hat. Der wesentliche Punkt, in dem sich der Gegensatz hier gleichsam krystallisiert, ist die Ablehnung des metaphysischen Denkens (!), die sich auf die erkenntnistheoretischen Grundsätze der modernen Philosophie stützt, wie sie wesentlich durch Kant bestimmt wurden. Aber auch hier ist die Position des modernen Denkens nicht unwandelbar. Ich betrachte die ganze moderne Entwicklung der Philosophie nicht als den Abschlufs, sondern in ihren bleibenden Errungenschaften (welchen? Warum gibt man sie nicht an?) als den Anfang einer neuen Arbeit im Dienste der theoretischen Welterklärung und der sittlichen Lebensführung, deren Abschlufs noch in weiten Zukunftsfernen liegt."[3]

Also erwarten wir in Geduld den Abschlufs dieser in nebelhafter Ferne liegenden Entwicklung und lassen wir unsere Urureukel das Versöhnungsfest des Katholicismus mit der verklärten modernen Philosophie feiern! Indes irrt sich der Herr Prälat, wenn er meint, die Ablehnung des metaphysischen Denkens sei die eigentliche Signatur des modernen Denkens. Dies gilt wohl von der neuesten positivistischen, nicht aber von der spekulativen Phase der modernen Philosophie. Selbst Kant sieht in seinem Begriffssystem und seinem ethischen Apriorismus eine Art von Metaphysik. Vollends sind die Systeme Fichtes, Schellings und Hegels, selbst Schopenhauers und von Hartmanns metaphysische Systeme, freilich aufgebaut auf dem Fundamente des Subjektivismus, „vom denkenden Subjekt aus konstruiert".[4] Mit der Rückkehr zur (subjektivistischen) Metaphysik, „die eigentlich einen Fortschritt des modernen Denkens bedeute", wäre dem Katholicismus nichts gedient. Zugleich sei bemerkt, dafs es also auch nach Ehrhard eine Rückkehr gibt, die einen Fortschritt bedeutet. Eine solche fortschrittbedeutende Rückkehr aber ist eben die so angefeindete Neuscholastik.

---

[1] S. 352 f. [2] Von mir unterstrichen.
[3] Ehrhard a. a. O. S. 354. [4] A. a. O.

Ehrhard betrachtet die neuere subjektive Philosophie als eine historisch-psychologische Notwendigkeit.[1] Wir begreifen, wie man einer derartigen Geschichtsphilosophie vorwerfen konnte, dafs die modernen Theorieen vom Dienste des Bösen, der Unentbehrlichkeit des Zweifels und Irrtums darauf nicht ohne Einflufs geblieben seien.[2] Wir begreifen aber nicht, wie der Historiker diese Notwendigkeit bezüglich des „Ausgangs vom Subjekt" behaupten kann, nachdem der Versuch, „vom Subjekt aus das Weltbild zu konstruieren", bereits in der alten Sophistik und teilweise im Nominalismus (sofern dieser von der Vorstellung ausgeht) gemacht und jener durch die sokratische, dieser durch die thomistische Philosophie überwunden worden war. Was aber vor allem Bedenken erregt, das ist die Konsequenz, dafs alsdann auch die Reformation als der Versuch, das Verhältnis zu Gott vom Subjekt aus zu „konstruieren", als eine historisch-psychologische Notwendigkeit zugestanden werden mufs.

Zu Paulsens Behauptung, Kant sei der Philosoph des Protestantismus, glaubt E. bemerken zu müssen: wenn dies richtig wäre, so läge darin das Zugeständnis, dafs der Protestantismus nicht blofs als der Gegner des Katholicismus, sondern als der Totengräber des Christentums überhaupt angesehen werden mufs.[3] Paulsens Behauptung ist vollkommen begründet. Er stützt dieselbe auf den Subjektivismus, die Autonomie der Vernunft, auf den Antiintellektualismus (daher schon die Abneigung Luthers gegen die Philosophie und gegen Aristoteles), auf den Voluntarismus, die Autonomie des menschlichen Willens (des Gefühls) auf religiös-sittlichem Gebiete.[4]

Die beiden ersten Punkte widersprechen sich nicht, da die Vernunft (Intellekt) das eine Mal in dem weiteren Sinne der theoretischen Seelenkräfte, das andere Mal in dem engeren der Erkenntnis durch Begriff, Urteile und Schlüsse genommen wird.

Kant ist der Philosoph des Protestantismus, wie der heil. Thomas der des Katholicismus. Darüber ist heutzutage nicht mehr hinwegzukommen. Was dazwischen liegt, darunter auch die Vermittlungsversuche der Tübinger Schule, mit Einschlufs von Schell, so wohlgemeint sie sind, leidet an innerer Inkonsequenz und wird, mag es auch eine Zeitlang die Geister blenden, an dieser Inkonsequenz zu Grunde gehen und vom geschichtlichen Schauplatz verschwinden.[5]

---

[1] Ebd. [2] Braun, Bedenken u. s. w. S. 38.
[3] Ehrhard a. a. O. S. 191.
[4] Vgl. Kaufmann in d. Schweiz. Kirchenzeitung v. 20. Nov. 1901.
[5] Eucken, Thomas von Aquin und Kant, ein Kampf zweier Welten. Berlin 1901.

„Das moderne religiöse Bedürfnis unterscheidet sich von dem mittelalterlichen durch zwei besonders charakteristische Momente: Individualismus und Innerlichkeit.“ [1]

Wollten wir diese Worte pressen und auf das Bedürfnis den Ton legen, so bedarf die moderne Welt allerdings gar sehr der Innerlichkeit, da sie ganz im Äufserlichen, in der Jagd nach Macht, Reichtum, Herrschaft aufgeht. Sehen wir uns gewisse protestantische Völker an, so befriedigen sie zwar am puritanisch beobachteten Sonntag mit sentimentalen Liedern ihr „religiöses Bedürfnis“, um aber alsdann im werkeltäglichen Getriebe ausschliefslich der Welt, der Herrsch-, Gewinn- und Genufssucht zu dienen. Versteht man jedoch jene Worte so, dafs die moderne Welt zu einer vollkommeneren Verinnerlichung des religiösen Lebens geführt hat, so mufs man wohl annehmen, dafs die so gerühmte deutsche Mystik nur zufällig ins Mittelalter geraten ist und von Rechtswegen auf das Konto der modernen Kultur gesetzt werden mufs. Auch den Meistern der Kölner Schule, die ihren Gestalten eine so tiefe Innerlichkeit einzuprägen wufsten, wie Stefan Lochner, Hans Memling,[2] werden in Zukunft ihre Plätze in den Sälen der Secession als Vertretern moderner religiös-innerlicher Malerei anzuweisen sein.

Der Gebrauch der lateinischen Sprache ist nicht allein, wie E. meint,[3] eine Folge historischer Verhältnisse und praktisch-kirchlicher Erwägungen, sondern zugleich, wie er im weiteren selbst von dem idealen Vorzug einer einheitlichen kirchlichen Sprache redet, ein Ausdruck innigster Zusammengehörigkeit, auf den die römische Kirche für den Umfang ihres Patriarchats mit Recht nicht verzichtet. Der Vorteil der romanischen Völker aber wird, abgesehen vom Unterricht in Predigt und Katechese, durch unsere gerühmte germanische Volksbildung, die fast allen gestattet, sich das Verständnis der Liturgie durch Übersetzungen in die Muttersprache zu verschaffen, wieder ausgeglichen.

Das Zurückgreifen zum christlichen Altertum bezüglich der praktisch-kirchlichen Forderungen, das in der Theologie im Rückgang auf die Väter praeter oder selbst contra Scholastik sein Seitenstück hat, illustriert grell den sonst so sehr gepriesenen geschichtlichen Fortschritt.[4]

Um noch einmal von „Eindrücken“ zu reden, so gewinnt man bei Erwägung der praktischen Vorschläge den Eindruck,

[1] Ehrhard a. a. O. S. 363.
[2] Nach der neuesten Forschung war H. M. ein Deutscher, gebildet in der Kölner Schule.
[3] A. a. O. S. 364. [4] A. a. O. S. 365.

als ob die Versöhnung sofort zur Thatsache würde, wenn die kirchlichen Organe feierlich das Mittelalter abschwören und vor aller Welt verkünden würden, dafs sie ein- für allemal auf alle politischen und kirchenpolitischen Rechte, die die Kirche im M.-A. beanspruchte, die weltliche Herrschaft mit eingeschlossen, Verzicht leisten.

Mit vollem Recht weist E. den Vorwurf der „Inferiorität“ der Katholiken zurück, die vornehmlich auf die Masse der Erzeugnisse (litterarischer und künstlerischer) sich stütze.[1] Von wem aber ging der Anstofs zu der jetzt so häufig vernommenen Phrase aus, wenn nicht von jenen, die zuerst das Schlagwort vom „Bildungsdeficit“ der Katholiken auf den Markt warfen? Ein verhängnisvolles Wort, das die Feinde der Kirche begierig aufgriffen und in einem ganz anderen Sinne, als die Urheber es meinten, gegen die Katholiken ausbeuten.

Der Gedanke einer katholischen Universität geniefst zwar in seiner idealen Gestalt die hohe Achtung unseres Autors, er bekennt sich aber praktisch zur Parole: Behauptung der Position des katholischen Gedankens an den bestehenden Universitäten, Stärkung dieser Position durch energische und fruchtbare Arbeit inmitten der Centralstätten, an denen die gesamte akademische Jugend ihre höchste Bildung sucht und empfängt, Wiedergewinnung der dem Katholicismus entfremdeten Universitätskreise durch den thatkräftigen Erweis seiner Kulturfreundlichkeit und seiner Kulturmacht.[2] Der Optimismus des Vf. tritt wohl nirgends klarer zu Tage als in diesem Falle. Von den theologischen Fakultäten zu schweigen, von deren rein äufserlichem, sozusagen mechanischem Zusammenhange mit dem Universitätsorganismus — ein lucus a non lucendo — sowie den Gefahren, denen sie ausgesetzt sind, wir früher gesprochen haben, so ist die Position des katholischen Gedankens, die gestärkt werden soll, mit der Laterne des Diogenes zu suchen. Sollen wir an die Ernennung katholischer Professoren für Philosophie und Geschichte erinnert werden? Aber erstens ist sie äufserem Zwange, dem politischen Einflufs der katholischen Parteien in den Parlamenten zu verdanken; zweitens liegt die Wahl ausschliefslich in der Hand eines möglicherweise waschecht liberalen Kultusministers, der möglichst weit nach links greifen wird; drittens ist die Wirksamkeit dieser „weifsen Raben“ durch ihre zahlreichen Kollegen entgegengesetzter Richtung der verschiedensten Farben mehr als paralysiert. Das Geheimnis aber, die dem Katholicismus entfremdeten Universitätskreise durch den thatkräftigen Beweis

[1] A. a. O. S. 371. [2] S. 377 ff.

seiner Kulturfreundlichkeit zu gewinnen, dürfte um so schwerer ausfindig gemacht werden, als diese entfremdeten Kreise sich mit Hand und Fufs dagegen wehren, dafs den Katholiken an den Pflanzstätten höchster Bildung, also der berufensten Stätte für derartige Experimente, die Probe zu machen gestattet werde.

Den in den Hallen der modernen Universitäten, wo Pantheisten und Materialisten mit dem gleichen Rechte neben Theisten lehren, herrschenden Geisteskampf mit den Kämpfen von Realisten und Nominalisten an den katholischen Universitäten des Mittelalters auf gleiche Stufe zu stellen, ist nur möglich, wenn man um jeden Preis die vorhandenen konfessionslosen Bildungsanstalten dem katholischen Fühlen mundgerecht machen will. Freilich müssen wir uns mit ihnen, der Not gehorchend, abfinden, ohne aber deshalb auf die Realisierung des Ideals, der katholischen, wirklich organischen Universität zu verzichten.

Über die Theologie, Philosophie und Geschichte betreffenden Vorschläge fassen wir uns kurz. Der Forderung des theologischen Studiums für die gebildeten katholischen Laien, falls sie die Grenzen der Anhörung apologetischer Vorträge, für welche zunächst die Professoren der theologischen Fakultäten zu sorgen hätten, überschreiten sollte, vermögen wir uns nicht anzuschliefsen. Die unklare Begründung dieser Forderung scheint Theologie mit Religionsphilosophie zu verwechseln und operiert mit den beliebten Schlagwörtern vom Kulturleben und immer höher zu spannenden „Idealen". Angesichts der Vernachlässigung selbst philosophischer Studien, die bei der herrschenden Verwirrung in diesem Gebiete fast als ein Vorteil zu betrachten ist, könnte das Theologiestudium der gebildeten Laien, von Ausnahmen abgesehen, doch nur zu oberflächlichem Dilettantismus führen. Wie vielen derselben ist durch den Einflufs glaubensloser Lehrer, die die katholische Litteratur als minderwertig mit Verachtung behandeln, und ausschliefslicher Lektüre akatholischer und antikatholischer Litteratur selbst die Kenntnis der einfachsten, im Rahmen des Katechismus sich bewegenden religiösen Wahrheiten abhanden gekommen! Diesem Übelstande ist, wie von selbst einleuchtet, durch alle möglichen Mittel, Vereine, Vorträge, Verbreitung apologetischer Schriften entgegenzuwirken. Gründlich vermöchte eben nur die katholische Universität abzuhelfen. Die vom Vf. den theologischen Fakultäten an den Universitäten, wie sie nun einmal thatsächlich beschaffen sind, zugemutete Aufgabe dürfte weit das Mafs ihrer Kräfte überschreiten.

Bezüglich der Aufgabe der katholischen Philosophie sind wir noch weniger mit dem Vf. einverstanden. In diesem Punkte

scheint er völlig unorientiert. Wir sollen uns nicht begnügen, der modernen Philosophie die der Vorzeit entgegenzustellen, sondern mehr als bisher zu jener in ein inneres Verhältnis treten, ihre wahren Fortschritte erfassen, um ihre Irrtümer innerlich zu besiegen. Wir glauben nach Jahrzehnte langer Arbeit auf diesem Gebiete sagen zu dürfen, dafs diese Mahnung völlig überflüssig ist, und die Redewendungen des Herrn Prälaten leere, nichtssagende Phrasen sind.

Über die „Geschichte“ hinweggehend, bemerken wir noch bezüglich der Aufgabe der Katholiken auf dem Gebiete der schönen Litteratur, dafs gewisse Lorbeeren und Erfolge katholischen Autoren durch die Schranken der guten Sitte trotz der Muthschen Vorschläge von mitunter zweifelhaftem Werte für immer versagt sein werden. Hüten wir uns, durch den Erfolg französischer Romanciers verführt, mit realistischen Mitteln katholische oder christliche Moderomane zu züchten! Exempla sunt odiosa.

Fassen wir unser Urteil über Ehrhards Schrift in wenigen Worten zusammen. Bei allen Vorzügen in Bezug auf Inhalt und Form leidet dasselbe an zwei wesentlichen Gebrechen, einer ungenügenden Auffassung des übernatürlichen Charakters des Christentums und der katholischen Kirche — daher die teils offenen teils versteckten Sympathieen mit theologisch-philosophischen Erscheinungen theosophischer Richtung —, dann damit im Zusammenhange an einer optimistischen Beurteilung der modernen Kultur. Hieraus erklärt sich die ebenso optimistische Meinung von einer Möglichkeit der Versöhnung mit dem modernen Geiste, der wesentlich auf einer konsequenten Ausbildung des neben dem christlichen Ingrediens im Protestantismus liegenden neuplatonisch-naturalistischen Elementes beruht.

ST. DIONYSIUS AREOPAGITA, NICHT PSEUDODIONYSIUS.

(Schlufs von Bd. XVI, S. 95 ff., 165 ff., 282 ff.)

Von P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. Cap.

Das 5. Kapitel: „Symbolik und Allegorie“ (S. 198 ff.) der Kochschen litterarhistorischen Untersuchung bleibt uns noch zu besprechen. In Bezug auf „die philosophische und die mystische Überlieferung“ (a. O.) verweisen wir zunächst auf das schon

früher beim 3. Kapitel über „die Überlieferung und die Gesetze“, „die Geheimhaltung der Lehre“ und „mystisches Ruhen und Schweigen“, sowie beim 4. Kapitel über „mystisch-ekstatisches Schauen und Einswerden“ Gesagte (dies. Jahrb. XVI. S. 287 ff.). Sachlich sind die christlichen Väter durchaus nicht von Philo beeinflufst und abhängig; vielmehr legte Philo den Grund zum Gnosticismus und Neuplatonismus, welche beide von den christlichen Vätern entschieden bekämpft wurden. „Was Dionysius betrifft,“ heifst es (Koch, a. O.), „dafs er die neuplatonische Allegorie nicht blofs formell-methodisch, sondern auch materiell sich zu Nutzen machte (!!??). Er findet ja mit Hilfe seiner Allegorese gerade die Kernpunkte des ausgehenden Neuplatonismus in der heiligen Schrift und im christlichen Kultus (!!??) enthalten!“ (vgl. d. Jahrb. a. O. S. 282 f.). „Das Folgende soll nun zeigen, dafs Dionysius in seiner Symbolik und Allegorie sich sehr häufig an Proklus anschliefst“ (Koch, S. 200 ff.); zeigt aber thatsächlich, dafs Proklus von allen Neuplatonikern am meisten des Areopagiten Werke ausgewertet hat, in der offenbaren Absicht, die Leser in die Irre zu führen und den Einflufs des Christentums zu brechen. Die Zusammenstellung der „ähnlichen und unähnlichen Symbole“ (Koch, S. 202 ff.) zeigt das geradezu handgreiflich! In Anwendung dieser Sinnbilder folgt der Apostelschüler durchaus seinem Lehrer, welcher an die Römer schreibt: „Das Unsichtbare Gottes wird vom Anfange der Weltschöpfung her erkannt durch das, was gemacht worden ist.“ Durch das also, was wir in der sichtbaren Welt schauen, verstehen wir das Unsichtbare. Aber beide, der Schüler wie der Lehrer, wenden diese Sinnbilder stets so an, dafs sie, ganz und gar entgegen dem Neuplatonismus, durchaus trennen das Geschaffene und Begrenzte dem Wesen nach von dem, was dem Wesen nach vollkommen und Ziel aller Vollkommenheit ist. Die „admirabilis ac plane coelestis doctrina“ des Areopagiten hat nichts gemein mit dem emanatistisch-pantheistischen Neuplatonismus, bietet vielmehr dessen gründlichste Widerlegung!

Die „kataphatische und apophatische Theologie“ (Koch, S. 208 ff.) des Areopagiten soll wiederum aus Proklus geschöpft sein!! Die übernatürliche Theologie soll also schöpfen aus der natürlichen Theologie, die Glaubenswissenschaft ihren eigentlichen Inhalt entlehnen der reinen Vernunftwissenschaft!? Dagegen sagt der Areopagite: Wir weisen es zurück, dafs das Fundament für die Kenntnis des göttlichen Wesens „die überredenden Worte menschlicher Weisheit“ seien. Gottes Kraft vielmehr will der grofse Apostelschüler offenbar machen, so wie

solche in den heiligen Schriften gewaltet hat. Die Lehre, welche er geben will, soll nicht eine Zuthat sein zur natürlichen Philosophie und aus derselben Quelle entspringen; sondern das erste Princip, aus welchem heraus bewiesen wird, soll sein der heil. Geist, insofern er in den Aposteln und Propheten die beim Niederschreiben bewegende Kraft war. Wenn sich bei Proklus wieder so viele der Ausführung des Areopagiten ähnliche Ausdrücke finden, so zeigt das eben deutlich, dafs er dessen Schriften reichlich ausnutzte.

Dies geschieht auch betreffs der „Bilder und Vorhänge" (a. O. S. 213 ff.). Das vorhin über die Sinnbilder im allgemeinen Gesagte gilt auch von den eigentlichen Bildern. Bildliche Darstellungen nun kommen bereits in der Apostolischen Zeit vor, wie die Katakomben aus dieser Periode unzweifelhaft bezeugen. Über den Gräbern und in den Gemächern sind die ersten Zeichnungen und Bilder, oft roh und flüchtig, unter Lampenschimmer und in Todesfurcht hingeworfen, eine Erinnerung an die Zeit der Not; oft jedoch auch mit der ganzen Vollendung der alten Technik ausgeführt. In jedem einzelnen Falle aber strahlt eine neue Gedankenwelt aus diesen Zügen. Wie die Wörter im Munde der Christen einen neuen Sinn erhielten, so auch die Bilder. Die Symbolik war die älteste Sprache der Menschheit. Darnach greift der Mensch nach dem Bilde, um Geistiges oder Göttliches auszudrücken, wie ja auch Gott zu uns redet in den Bildern der sichtbaren Geschöpfe: „coeli enarrant gloriam Dei." Zu dieser uralten Sprache, welche an der Spitze der Menschheit, an deren uranfänglichen Vollendung steht, ist die hl. Kirche vom Beginne an zurückgekehrt. Und nur als echten Sohn der hl. katholischen Kirche zeigt sich der Areopagite in der öfteren Anwendung der Symbole und Bilder, keineswegs als Nachäffer des heidnischen Neuplatonismus!! Vorhänge kommen frühzeitig in den christlichen Gotteshäusern vor. „Wie bekannt, wurden die christlichen Geheimnisse vielfach hinter Vorhängen gefeiert. Die arabische Didaskalia verlangt c. 35, dafs am Altare Vorhänge aus reinen Stoffen angebracht seien . . ." (a. O. S. 215 f. u. Note 1, S. 216, woselbst auf die Apostolischen Konstitutionen verwiesen ist). Der Vorhang im A. B. verhüllte das Allerheiligste. Die Juden sahen in diesem Vorhang auch das innerste Heiligtum der Wahrheit angedeutet. Zur Unterscheidung eines geringeren und höheren Erkennens liegt dieses Bild nahe.

„Die göttlichen Namen" (a. O. S. 224 ff.) sind auch solche „Bilder und Vorhänge". „Alle göttlichen Namen, alle Darstellungen

göttlicher Eigenschaften, Dinge und Vorgänge haben symbolisch-allegorischen Charakter“ (a. O. S. 225). „Quelle der göttlichen Namengebung sind nach Proklus zumeist die Götter selbst und die Dämonen“ (a. O. S. 226), ganz im Unterschied von der Quelle des Areopagiten. Diese ist keineswegs „namentlich der Kommentar des Proklus zum platonischen Dialog Kratylus“ (S. 227, auch N. 1), welcher vom hl. Gregor von Nyssa als Quelle des Eunomius genannt wird. Nirgendwo hat sich St. Dionysius, wie hier Eunomius, „durch die elegante Diktion Platos bestimmen lassen, dessen Philosophie als eine Lehre der Kirche auszugeben“ (a. O. N. 1). Der grofse Apostelschüler schöpft die Kenntnis der göttlichen Namen aus den beiden übernatürlichen Erkenntnisquellen: Schrift und Überlieferung. Er gibt (DN. 1, 4) ausdrücklich die Verschiedenheit an der jetzigen Kenntnis von Gott und der Kenntnis nach der Auferstehung. Ganz unserer jetzigen Erkenntnisweise entsprechend verbirgt uns Gottes Güte das rein Geistige (wie z. B. Isaias 6. Kap.) unter der Hülle von Bildern und Worten u. dgl. Dieses Erkennen des Geistigen und Göttlichen durch Zeichen, Bilder und Worte ist jedoch nur eine Vorbereitung für das künftige, selige Erkennen. Die natürliche Vernunft findet eben nur dann Ruhe, wenn sie das ihr von Natur Unbekannte nicht erforschen will, als ob es ein ihr natürlicher Gegenstand wäre, wie sich die Neuplatoniker Gott zu erforschen anmafsten; sondern wenn sie mit dem Areopagiten demütig anerkennt, die Erforschung des Göttlichen sei der Natur als Erkenntnisgegenstand unzugänglich. Durchaus im Gegensatz zum emanatistisch pantheistischen Neuplatonismus, insbesondere des Proklus, lehrt die übernatürliche Theologie, die Glaubenswissenschaft des Areopagiten, dafs Gottes Wesen durchaus getrennt ist von allem innerlich notwendigen Zusammenhange mit den geschaffenen, beschränkten Naturen; dafs wohl die beschränkten Naturen vollauf Gottes Güte bedürfen, diese aber, nichts als Güte dem an sich unermefslichen Wesen nach, stets in sich bestehend unberührt bleibt. Übrigens folgt der grofse Apostelschüler in seiner Lehre nur seinem Meiser, der da (1. Kor. 13, 12) schreibt: „Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum.“

In „Allegorie der Mitteilung“ (S. 230 ff.) wird zu zeigen versucht, wie St. Dionysius in seiner Engellehre insbesondere von Proklus abhängig ist. Aber, wie in der Gotteslehre, in seiner Lehre vom Übel, so ist der grofse Apostelschüler auch in

seiner Engellehre durchaus verschieden vom Neuplatonismus. Sein ganzes Werk de coelesti hierarchia (CH.) handelt über der Engel Wesen, Zweck, Erkennbarkeit und Wirksamkeit. Der Areopagite tritt da ganz besonders den Irrtümern des Simon Magus betreffs der Engelwelt in wissenschaftlicher Form entgegen, wie er in DN. (de divinis nominibus) auch dessen Gotteslehre und Lehre vom Übel bekämpfte. Die Lehren des Simon haben sprachlich und sachlich sehr grofse Ähnlichkeit mit dem Neuplatonismus. St. Dionysius stellt ausdrücklich und in eigensten termini das Gegenteil von dem fest, was Simon behauptet hatte. Gleich anfangs in CH. weist er darauf hin, wie die Engel in ihrer Ordnung den Menschen helfen sollen, sich mit Gott, der höchsten Einheit im Sein, zu verbinden und so ganz vollendet zu werden. Er zeigt, wie die Ordnung in den Engeln von Gott kommt, wie Gott sie erleuchtet und vollendet an erster Stelle, wie nicht sie das Gesetz gegeben, nicht sie die sichtbare Welt geschaffen haben, nicht sie der Endzweck für die letztere sind; sondern wie sie Gott auserwählt hat zu Boten und Werkzeugen seiner Macht, zu Verkündern seiner Ratschlüsse. St. Dionysius erklärt geradezu, er wolle nur den heiligen Schriften folgen sowohl des A. wie des N. Testamentes; denn beide Testamente seien von Gott. Immer deutlicher tritt hervor, dafs die Ideen, welche im Apostolischen Jahrhundert für die Häresien die leitenden waren, gerade solche Bücher hervorrufen mufsten, wie die des Areopagiten. Denn eben in diesen wurde auf Grund der hl. Schrift der bestimmte Begriff des Übels, die Natur, Einteilung und Thätigkeit der Engelwelt, das Wesen Gottes als reinste Thatsächlichkeit und somit als durchaus fern aller Bestimmbarkeit und Anwendbarkeit im Sein und Wirken wissenschaftlich festgestellt. Erst wer eingehend den Areopagiten vergleicht mit dem wesentlichen Inhalte der Irrlehren im Apostolischen Jahrhundert, bemerkt die scharfen Waffen, welche der St. Paulusschüler den Verteidigern der katholischen Lehre in die Hand gibt, und wie er den Weg zeigt, auf welchem letztere gegen ihre so zahlreichen Feinde durch methodisches Denken entwickelt d. i. nach und nach den weitesten Kreisen zugänglich gemacht werden kann. Gerade dadurch, dafs Proklus dem Ausdrucke nach den Areopagiten nachzuahmen sucht, offenbart er seine Absicht zu blenden und zu täuschen, was beim absterbenden Neuplatonismus und Heidentum vollauf verständlich ist, dagegen beim Areopagiten ganz unverständlich wäre.

In Anwendung der Bilder der „Sonne“ (S. 236 ff.), von „Haus und Mischkrug“ (S. 242 ff.), vom „Siegel“ (S. 246 ff.)

soll St. Dionysius wiederum ganz den Ausführungen des Proklus folgen, obwohl zugestanden wird, dafs diese Bilder sich häufig in der hl. Schrift finden und auch reichlich verwendet werden von kirchlichen Schriftstellern längst vor Proklus. In DN. 4 zeigt Dionysius, wie das Gute Gott zukommt. Die Gottheit unterscheidet sich durch die Art und Weise, wie ihr das Gute zukommt, von allem andern, weil Gottes Wesen die Güte selber ist und Gott seine Güte auf alles erstreckt, da nichts gut ist von dem was existiert, aufser durch Gott. Das nun veranschaulicht der Areopagite durch das Beispiel der Sonne. Das Sein der Sonne ist nicht deren Erkennen und Wollen. Gottes Sein aber ist sein Erkennen und Wollen. Was Gott also durch sein Sein macht, das macht er durch sein Erkennen und Wollen. Deshalb sagt der Areopagite noch, dafs Gott von der Sonne sich unterscheide wie „das Urmodell von einer abgeblafsten Kopie“. Alles nicht im mindesten nach Art des Neuplatonismus pantheistisch! „Die Ausführungen des Pr. und D. über die Eigenschaften, die Macht und Wirksamkeit der Sonne als eines Bildes der göttlichen Macht und Güte stehen unzweifelhaft mit einander im Zusammenhang. Hier ist aber auch wieder evident, wer die Vorlage des anderen war“ (a. O. S. 241); offenbar der viel frühere Apostelschüler!! Das Bild von „Haus und Mischkrug“ für die göttliche Weisheit, entlehnt der grofse Apostelschüler in Ep. 9 ausdrücklich der hl. Schrift; er beruft sich auf Proverb. 9 (a. O. S. 242 ff.). Ebenda ist auch Rede von der doppelten Speise, welche die göttliche Weisheit vorsetzt. Solche Doppelspeise nennt auch St. Paulus (so z. B. 1. Kor. 3). Clemens Alexandrinus unterscheidet ebenfalls an verschiedenen Orten *γάλα* und *βρῶμα* (S. 244). Alles wiederum weit **vor** Proklus. Clemens Alex. stimmt unverkennbar vielerorts nicht blofs dem Ausdruck, sondern auch der Sache nach mit dem Areopagiten überein und hat ihn gar wohl gekannt. Der hl. Ignatius (ad Trall. 5) weist offenbar auf die tiefer greifenden Lehren bei St. Dionysius hin mit den Worten: „Oder könnte ich euch nicht von Himmlischem schreiben? Aber ich fürchte, dafs ich den Kleinen schade. Verzeiht mir; ich möchte nicht, dafs ihr erwürgt werdet, weil ihr solches nicht fassen könnt . . . In diesen Dingen bin ich noch Schüler.“

Der Areopagite hat auch die Bilder „Spiegel“ und „Siegel“ (S. 246 ff.). „Bedeutsamer (als „Spiegel“) ist für Dionysius ein anderes Bild, in dessen Ausschmückung und Ausdeutung er sich wieder offenkundig an Proklus anlehnt, nämlich das Bild vom Wachssiegel“ (!!??). Trotzdem heifst es (S. 247 N. 1):

„Beliebt ist dieses Bild bei Philo . . . Auch Plotin hat es;“ und doch mufs es von Proklus sein!! Wie die andern Bilder, findet sich auch dieses in der hl. Schrift, sowie bei den Kirchenschriftstellern und Kirchenvätern, insbesondere auch bei den Apostolischen Vätern. Das Bild ist gebraucht in DN. 2, 5 nach Erklärung des Aquinaten vom Ausgang der Geschöpfe von Gott und widerspricht durchaus proklischen Anschauungen: „vult ostendere (so S. Thom. Comm. in l. c.), quod processio creaturarum est quodammodo divina discretio, non tamen eo modo quo processio divinarum personarum . . . Divinitas per sui similitudinem, non per essentiam, in creaturas procedit, et in eis quodammodo multiplicatur; ut sic ipsa creaturarum processio possit dici divina discretio si respectus ad divinam similitudinem habeatur, non autem si respiciatur divina essentia.“ Ähnlich bleibt auch die Substanz des Siegels immer dieselbe und ist ohne Mischung geschieden von der Substanz des Abdruckes im Stoffe. Jedoch ist immer festzuhalten, sagt St. Dionysius, dafs solche Beispiele nicht die Höhe dessen erreichen, was sie veranschaulichen sollen. Denn die Gottheit ist „die Ursache von allem“, auch vom Stoffe, und setzt nicht wie das Siegel einen Stoff voraus. Ebenso besteht bei Gott keine Berührung mit den Geschöpfen, wie beim Siegel mit dem Stoffe, welchem es eingeprägt wird. Der Vergleich ist vollständig ausgeführt und heifst es deshalb (S. 249) mit Unrecht: „Die Anwendung des Vergleiches auf das Verhältnis des Geschöpflichen zur Gottheit überläfst Dionysius dem Leser.“ Grundverschieden von der Art des Neuplatonismus, insbesondere des Proklus, betont der Areopagite (a. O.) ausdrücklich, dafs man in der Wissenschaft vom Göttlichen, um sicher vorzugehen, von den Worten der hl. Schrift ausgehen und was man auf Grund dessen erforscht und verstanden, wieder auf die hl. Schrift zurückführen und in derselben finden müsse. Ist nämlich das Gefundene Wahrheit, so wird es klaren Aussprüchen der hl. Schrift entsprechen und so mit dem sicher Geoffenbarten übereinstimmen.

„Trunkenheit und Schlaf“ (S. 249 ff.) wendet St. Dionysius in Ep. 9 auf Gott an; und zwar ist ihm die Trunkenheit bei Gott Ausdruck der Überfülle alles Guten, „nicht wie bei den Menschen, als unmäfsige Anfüllung und Beraubung des Sinnes und Geistes.“ Bei dieser Aussage „hat er Ps. 77,65 im Auge: excitatus est tanquam dormiens, tanquam potens crapulatus a vino“ (S. 250). . . . „Wie man sieht, sind die Grundgedanken (!!) bei Pr. und D. dieselben: beide finden in der Trunkenheit das Hinausgehen Gottes über das Denken und Sein und seine

höchste Ursächlichkeit symbolisiert" (a. O.). Und doch! bei aller äufseren Ähnlichkeit welch ein innerer, wesentlicher Unterschied. Alles wieder handgreiflicher Beweis für die Abhängigkeit des Proklus von St. Dionysius; ganz so, wie Marsilius Ficinus sagt, dafs Proklus die erhabenen Gedanken von Gott und den göttlichen Wahrheiten unter andern auch vom Areopagiten entlehnt hat! „In demselben Psalmverse ist von Gott auch Schlafen und Erwachen ausgesagt (ebenso Ps. 43, 23)" (a. O.). Also lehnt sich auch hier der Areopagite (Ep. 9) ganz nach seiner Gewohnheit an die hl. Schrift an; keineswegs ist „seine Vorlage auch hier Proklus" (S. 251 !!??).

Dies gilt auch in Bezug auf „Zeit und Ewigkeit" (a. O. u. f.). Durchaus im Unterschied von Proklus „erörtert Dionysius DN. 10, 3, was Zeit und Ewigkeit im Sprachgebrauche der Schrift (!!) bedeutet" (S. 252). Von der Ewigkeit Gottes im Sinne von „ungezeugt" d. i. „unverursacht", wie der Areopagite hier redet, hat der Neuplatonismus mit seinem beschaffenheitslosen Gott, mit diesem höchsten, allgemeinen Sein, dem unaussprechlichen Eins ohne Thätigkeit, Leben und Sein nicht das mindeste Verständnis. Von vornherein kennzeichnet (a. O.) der grofse Apostelschüler die diesbezüglichen Irrtümer des Gnosticismus, insbesondere des Simon Magus mit seinem Gott als unbegrenztem Vermögen, als *δύναμις ἀπέραντος*. Gerade jene Schriftstellen, welche Simon zur Empfehlung seiner Irrtümer benutzte oder benutzen konnte, zieht St. Dionysius gelegentlich zur wahren Erklärung heran. Er will jedoch keine Kontroversschrift gegen Ketzer schreiben; das sagt er selber ausdrücklich. Vielmehr will er den Vorstehern der Kirche die Wahrheit in ihrer ganzen Tiefe auseinandersetzen, damit diese dann nach den einzelnen Verhältnissen und Umständen den Gläubigen von ihren Seelenhirten vorgeführt und erklärt werde. Der Areopagite nimmt deshalb wohl Rücksicht auf den damaligen Hauptfeind des Glaubens, welchen er DN. 6, 2 mit Namen nennt, aber sein Zweck ist allgemeiner und umfassender. Seine „libros admirabiles ac plane coelestes" hat er in keiner Weise dem Proklus entlehnt; wohl aber hat Proklus mittels derselben dem absterbenden Heidentum frisch aufhelfen wollen. Darum ist auch „Kufs und Freude" (S. 252 ff.) keineswegs beim Areopagiten proklischer Herkunft, sondern wiederum durchaus schriftgemäfs.

Wir sind beim „Schlufswort" (S. 255 ff.) angelangt. „Pseudo-Dionysius Areopagita hat den Neuplatonismus in einer Weise in den Dienst seiner Spekulation gezogen (!!??), wie es kein christlicher Schriftsteller vor und nach ihm gethan. Gerade die

Grundgedanken seines mystischen Systems hat er dem Neuplatonismus, und zwar dem zu Ende gehenden und von Proklus systematisch zusammengefafsten Neuplatonismus entlehnt (!!??). Es hat sich oft genug gezeigt, dafs er den Proklus wörtlich ausschreibt (umgekehrt!!) und dafs er auch allgemein neuplatonische Gedanken gerne in proklischer Färbung wiedergibt. Auch seine Beziehungen zum Mysterienwesen sind durch die neuplatonische Litteratur und speziell durch Proklus vermittelt (!!??). Er steht in keiner Verbindung mit den Mysterien als Kultanstalten, sondern er entnimmt ihre Terminologie der Litteratur, in der sie sich längst eingebürgert hatte (!!??). Dafs auch die Schriften eines Philo und die hermetische Litteratur (!!??) nicht spurlos an ihm vorübergezogen, dürfte der Gang der Untersuchung ebenfalls gezeigt haben.“ Die Kritik hat uns zum ganz entgegengesetzten Urteil geführt. Der sichere Wegweiser bei dieser Kritik war uns stets das Urteil der hl. Kirche über den Inhalt der Areopagitischen Schriften: „Libros scripsit admirabiles, ac plane coelestes, de divinis nominibus, de coelesti et ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia et alios quosdam“ (Brev. Rom. 9. Oct.). Wer Neuplatonismus aus diesen Schriften herausliest, versteht dieselben nicht. Zu deren Verständnis genügt keineswegs grofse Kenntnis der griechischen Sprache und ausgedehnte Vertrautheit mit der altgriechischen Litteratur u. dgl. Vor allem wollen diese Schriften in dem Geiste gelesen und studiert werden, in welchem sie geschrieben sind. In diesem Geiste wurden sie gelesen und studiert: im christlichen Altertum unter andern vom hl. Dionysius von Alexandrien und vom heil. Maximus, den beiden grofsen Kommentatoren des Areopagiten damaliger Zeit; im christlichen Mittelalter insbesondere von den grofsen hl. Kirchenlehrern Bonaventura und Thomas und vom sel. Albertus Magnus; in der Neuzeit besonders vom hl. Kirchenlehrer Franz von Sales und vom sel. Petrus Canisius. Darum stimmt auch deren Urteil über diese Werke ganz genau mit dem angegebenen kirchlichen Urteile. Mit diesem Urteile stimmt auch das Urteil der Zeitgenossen des Proklus zu Ende des 5. und deren unmittelbarer Nachkommen zu Anfang des 6. Jahrhunderts durchaus überein. Allgemein galt damals nicht blofs bei den Rechtgläubigen, sondern auch bei den Irrgläubigen der grofse hl. Dionysius Areopagita als Verfasser der besagten Schriften und zwar aus uralter unanfechtbarer Überlieferung (dies. Jahrb. XVI, S. 108 ff., 167 f.). Koch selber (S. 260) sagt, dafs sie „bei ihrem Auftauchen sofort auch als Werke des Schülers Pauli vom Areopage gelten“.

Die morgenländischen Kirchenväter und Kirchenschriftsteller längst vor Proklus zeigen deutliche Spuren grofser Ähnlichkeit mit der Lehre des Aeopagiten auf, so Clemens Alexandrinus, Origines, die hl. Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Joh. Chrysostomus, was auch Koch (z. B. S. 94 ff. a. O.) und Stiglmayr (z. B. Historisch-politische Blätter, 1900, 125. Bd. S. 549, 614 ff.) zugeben. Die Apostolischen Väter stimmen mit dem Areopagiten manchmal sogar wörtlich überein (vgl. „Apostolisches Jahrhundert“ I, S. 545 ff., Regensburg 1890 bei Manz). St. Dionysius hat seine Werke direkt geschrieben gegen die grofsartigen, verführerischen Häresien, welche in solcher Gestalt nur im Apostolischen Jahrhundert zu finden sind. Er ist den Verteidigern und Predigern der christlichen Lehre auf Grund der rechten philosophischen Principien ein Beistand geworden, um auch in wissenschaftlicher Form den Gegnern gerecht werden zu können. Insbesondere wenden sich die Schriften des Areopagiten ganz direkt gegen den Magier Simon (vgl. „Apostol. Jahrh.“ a. O. S. 627 ff.; „Areopagitica“ 3. Teil, ebend. 1884). In EH. 7 wendet sich der Areopagite gegen den Irrtum vom 1000 jährigen Reiche, welchen zur Apostelzeit der Irrlehrer Cerinth aufbrachte. Dieser Irrtum wird als ein gerade damals bestehender entschieden bekämpft, was im 4., 5. und 6. Jahrhundert nicht mehr gepafst hätte.

Was insbesondere des Areopagiten Mystik betrifft, so ist dieselbe im Gegensatze zur natürlich-dämonischen Mystik des Neuplatonismus, insbesondere des christenfeindlichen Proklus eine durchaus übernatürliche, göttliche Mystik, im Gegensatze zu jener ganz heidnischen eine ganz und gar christliche. Diese christliche Mystik aber ist nur die vollkommene Erfüllung der christlichen Pflichten als Anwendung der christlichen Lehren, mit einem Worte das Christentum in seiner vollen Folgerichtigkeit. Sie hat nur eine Quelle, nur ein Vorbild, nur ein Ziel, den einen Herrn Jesus Christus, durch welchen alles ist und auch wir nur sind. Denn einen andern Grund kann niemand legen als den, welcher gelegt worden, Christus Jesus. Wenn einer noch so hohen Geistes sein und noch so hoch streben mag, nichts Höheres kann er finden als Jesum Christum, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind. Und wäre jemand mit St. Paulus bis in den dritten Himmel entrückt, er müfste mit demselben Völkerlehrer (1. Kor. 2, 2) sagen: „Non judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum.“ Mag einer noch so vollkommen sein, nach immer höherer Heiligkeit mufs er trachten. Aber nie und nimmer wird

er eine gröſsere Vollkommenheit zur Nachahmung finden als Jesum Christum, den Heiligen und Gerechten, den Heiligen der Heiligen, welchen unser hl. Dionysius (EH. 1, 2) anruft als den Urheber und die Vollendung von allem Heiligen, ganz im Sinn und Geist seines Apostolischen Lehrers St. Paulus. Dieser Allerheiligste hat sich zu unserer Schwachheit herabgelassen, hat Knechtsgestalt angenommen und ist uns in allem gleich geworden, die Sünde allein ausgenommen, um unsere Sündhaftigkeit emporzuheben zu seiner Heiligkeit. Darum hat er uns zu seiner Nachfolge eingeladen mit den einfachen Worten: Es ziemt uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Darum aber gelten auch allen, Anfängern und Fortgeschrittenen, die Worte (Phil. 2, 5) des Apostels: „Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Jesu: Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo: Sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus, ut homo. Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.“ Jesus Christus schwach gekannt und unvollkommen nachgeahmt, macht den christlichen Anfänger aus. Jesus Christus gekannt und nachgeahmt, soweit es Menschenkräfte erlauben, macht den vollkommenen Christen, den wahren Mystiker, den Heiligen aus. Und solch ein echter christlicher Mystiker, solch ein vollendeter Nachahmer Jesu des Gekreuzigten, solch ein Heiliger war der groſse, heilige Dionysius vom Areopag. Wahrhaft konnte er mit seinem hl. Lehrer St. Paulus (Gal. 2, 20) ausrufen: „Vivo autem, jam non ego: vivit vero in me Christus.“

St. Dionysius Areopagita verdient mit vollem Rechte den Titel „Kirchenvater“ und zwar „Apostolischer Vater“. Dieser Titel gebührt ihm voll und ganz gemäſs den Kriterien der Patrologie. Fessler-Jungmann in den Institutiones Patrologiae (Oeniponte 1890) führt die „Criteria, quibus dignoscuntur sancti Patres“ Tom. I, pgg. 35 sqq. an. Die hl. Kirche ist es, welche den genannten Titel bestätigt. Es fragt sich nun, woher diese kirchliche Approbation zu entnehmen ist. Da heiſst es nun (a. O.): „Generatim approbatio isthaec fieri potest triplici modo, vel per Ecclesiam universam in Concilio oecumenico congregatam, vel per Summum Pontificem, visibile caput Ecclesiae et doctorem omnium Christianorum, vel denique per consensum Ecclesiae dispersae.“ Aus diesem dreifachen Princip, die kirchliche Approbation zu erkennen, ergeben sich folgende Regeln (a. O.):

1. Sancti Patres ab Ecclesia approbati habendi sunt, quicunque tanquam ss. Patres allegantur in Conciliis oecumenicis.

2. Sancti Patres ab Ecclesia approbati habendi sunt omnes illi, quos summi Pontifices ut tales in publicis monumentis Ecclesiae propositis seu de fide tractantibus agnoverunt.

3. Agnoscendi sunt tanquam ss. Patres ab Ecclesia approbati, qui in Martyrologio Romano venerationi fidelium proponuntur ceu „sanctitate et doctrina insignes“.

4. Merito quoque ss. Patribus ab Ecclesia approbatis accensentur ii, quorum scripta olim publice in sacris conventibus post s. Scripturam legi consuevere.

5. Denique inter ss. Patres ab ipsa Ecclesia approbatos poni merentur, qui ab insigni quodam Ecclesiae Patre, quem tota semper et ubique venerata est Ecclesia, in disquisitione dogmatica ss. Patrum nomine prolati sunt, ut ex eorum doctrina Ecclesiae doctrina patefieret.

Ohne Zweifel lassen sich auf den Areopagiten sogar mehrere dieser Regeln anwenden, zumal die 1., 2. und 5. Im Jahre 680 führte das 6. allgemeine Konzil den Areopagiten als Beleg gegen die Monotheleten an. Ebenso nennt ihn das 7. allgemeine Konzil als Autorität aus Apostolischer Zeit für die Bilderverehrung. Papst Martin I. führt den grofsen Apostelschüler auf der Lateransynode 649 als Beleg an für die Lehre der zwei Willen in Christo. Papst Agatho (Ep. I. ad Imperatores) führt ausdrücklich des Areopagiten Lehre gegen die Monotheleten an. Dieser Brief wurde im 6. allgemeinen Konzil als mafsgebend vorgelesen. Papst Hadrian I. nennt St. Dionysius vom Areopag im Schreiben an Kaiser Karl d. Gr. mit Papst Gregor d. Gr. ausdrücklich „antiquus Pater et Doctor“ und führt dessen „veridica testimonia“ als Zeugnis für die Bilderverehrung an. Papst Nikolaus I. nennt ihn in seinem Briefe an Kaiser Michael ausdrücklich „antiquus Pater et venerabilis Doctor“. Der heil. Kirchenvater und Kirchenlehrer Joannes Damascenus beruft sich mehrmals bei dogmatischen Untersuchungen auf das hohe Ansehen des „Divus Dionysius Areopagita, sanctissimus et Theologiae laude praestantissimus vir“.

Alles zum Triumphe der Wahrheit und Liebe! Getrost anvertrauen wir die Ehrenrettung des grofsen hl. Areopagiten dem mächtigen Schutze der unbeflecktempfangenen Gottesmutter, der „Sedes Sapientiae“.

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. ***Laurentius Janssens***, S. T. D. Monachus Maredsolensis (Congr. Beur.), Collegii S. Anselmi de Urbe Rector, Indicis Congr. Consultor: **Summa Theologica** ad modum Commentarii in Aquinatis Summam, praesentis aevi studiis aptatam. T. I: De Deo uno (Q. I—XIII). T. II: De Deo uno (Q. XIV—XXVI). T. III: De Deo trino (Q. XXVII—XLIII).

Das vorliegende Werk des gelehrten Benediktiners und Leiters der theologischen Studienanstalt des Ordens zu Rom bedeutet eine beachtenswerte Novität in der theologischen Litteratur. Seit mehr als 150 Jahren hatte es kein Theologe mehr versucht, die Summa des hl. Thomas durch einen Kommentar zu ergänzen. Seit René Billuart suchte man eher, im Anschlufs zwar an den hl. Thomas, ein eigenes Handbuch der Theologie zu schaffen, worin die Summa eigentlich nur als Kronzeuge der theologischen Doktrin auftrat. — Unser Autor greift den alten Gedanken wieder auf, wie er zu Anfang des 16. Jahrhunderts auftauchte und von Leo XIII. wieder empfehlend in Erinnerung gebracht worden ist. Die Summa sollte das Schulbuch der Theologen sein, nicht aber nur eine öfters citierte Quelle.

Selbstverständlich hätte der Autor diesen Schritt nicht gewagt, wenn er nicht den alten Gedanken in neuer Form auszuführen gedacht hätte. Man kann ja ruhig behaupten, dafs es für die Theologie keinen Fortschritt bedeutete, als man dem Schüler statt der Summa theologica des grofsen Aquinaten ein Compendium oder auch einen Cursus theologicus minor oder major eines auch noch so bedeutenden Theologen in die Hand gab. Allein die Zeit war der Spekulation entfremdet, und so liefs sich die alte Form des Thomas-Studiums thatsächlich nicht mehr durchführen. Dafs dabei das Studium des hl. Thomas und seiner Lehre überhaupt Schaden litt, war eine der bedauernswertesten Folgen. Wenn also unser Verfasser wiederum an die alte Tradition anknüpft, und sie in jener Weise weiterzuführen sucht, die den modernen Anforderungen der Wissenschaft und unseren Schulverhältnissen entspricht, so bedeutet sein Werk nicht nur eine Novität, sondern einen markanten Wendepunkt in der Geschichte der Theologie.

Der Verf. will (Prooem. IX.) sein Ziel erreichen, indem er einerseits den Text des hl. Thomas erklärt und anderseits die Darstellung des Heiligen, wo nötig, ergänzt. Beides ist zweifellos notwendig.

Er sucht nun beides zu erzielen durch kritische Sichtung des Autoritätsmateriales, durch Herbeiziehung anderer theologischer Gröfsen und durch Stellungnahme zu neuen Theorien. Augustin, Anselm und Bonaventura sind ihm vor allem die Repräsentanten der theologischen Lehre. —

In der Darstellung wird zunächst der Status quaestionis genau fixiert; dann wird der Text des hl. Thomas erörtert, und es werden endlich die Schwierigkeiten kurz gelöst.

Während somit die alten Kommentatoren seit Cajetan vor allem den Text des Heiligen untersuchen, kritisch prüfen, gegen Einwände verteidigen und weiter begründen, und zwar auf spekulativem Wege, sucht unser Autor mehr die Übereinstimmung mit der Offenbarung und

der übrigen theologischen Spekulation nachzuweisen. Eben dies gibt dem Werke seine bereits angedeutete eigenartige Stellung innerhalb der theologischen Litteratur. Nur vorübergehend bemerken wir, dafs die Absicht des Autors allenthalben lebhaften Anklang gefunden hat, wenn auch die Urteile über die thatsächliche Durchführung verschieden lauteten.

Wir haben darüber folgendes zu bemerken, indem wir auf das einzelne übergehen.

Nach einer sehr klaren und gute Dienste leistenden Einteilung des ganzen Materials beginnt der Verf. mit dem Traktat De Deo uno, der die zwei ersten Bände ausfüllt.

Der Gottesbeweis wird ausführlich behandelt und dabei in besonderer Behandlung die neueren Gottesbeweise von Cartesius und Kuhn beurteilt. Den Anselmischen Beweis betrachtet der Verf. gegen die Ausführungen von Beda Adelhoch O. S. B. als ein aprioristisches, resp. ontologisches Argument und darum gegenüber den Atheisten als unzulänglich (I, 102 sq.). Wir vermissen aber nur ungern eine Abwehr gegen die Kritik Kants an den Gottesbeweisen, die jedenfalls für den Theologen mehr Bedeutung hat als die Theorien der Sentimentalisten usw. Auch hätten wir eine schärfere Fassung des Argumentes „ex motu“ erwartet. — Im übrigen ist der Gottesbeweis selten in einem theologischen Lehrbuche so allseitig geführt worden. Nur ist das Resultat zu wenig zusammengefafst, was sich später, wie wir sehen werden, fühlbar rächen wird.

In Pars II. werden die Eigenschaften Gottes behandelt. In der Frage: utrum idem sit Deus quod sua essentia vel natura ist der historische Hintergrund der Frage nicht beachtet. Wie nach der Lehre des hl. Thomas jedes geschaffene aktuelle Ding aus Wesenheit und Dasein real zusammengesetzt ist, so sollte nach einigen seiner Vorgänger jede geschaffene Wesenheit erst in einem Subjekte aufgenommen werden, um Suppositum sein zu können, was der Aquinate von den rein geistigen Dingen bestreitet. Daher die Argumente in I. q. 3. a. 3; und q. 50. art. 2. — Damit fällt auch der ganze Widerspruch dieser Lehre mit der realen Unterscheidung von Wesenheit und Dasein, den der Verfasser spekulativ zu lösen versucht (I, 200).

Wenn die Darstellungen der Pantheisten als arbiträr bezeichnet werden, so dürfen wir nicht vergessen, dafs der Pantheismus auf dem Kantianismus aufbaut und das Verdikt des Arbiträren eher diesen trifft (I, 224).

Bei der Behandlung des Anthropomorphismus hätten wir eine Definition desselben gewünscht.

Die Kritik über Dr. Schells Gottesbegriff (I, 219) ist sehr gut und würdig geführt. Dabei wird mit Recht Dr. Glossners (dieses Jahrbuch XII [1898] 180) Kritik hervorgehoben. — Positiv wird die aseitas als konstitutiver Gottesbegriff mit actus purus wiedergegeben; wenn noch beigefügt wird (actus purus) aeternus infinitus, so ist dies wohl überflüssig, da ein actus nur dann purus ist, wenn er allseits eigene und unbeschränkte Aktualität besitzt, und so deckt sich die Auffassung des Verf. mit der These, die Mag. G. Feldner in diesem Jahrbuche verteidigte (VII, 421). Den Forderungen Dr. Schells wird in q. 18, a. 3 und 4 vollauf Genüge geleistet (II, 222). Wir bemerken dazu noch, dafs im Begriffe des actus purus der Gedanke Schells, soweit er berechtigt ist, genügend zur Geltung kommt. Schell fafst den Begriff des actus

purus zu abstrakt. Nach Thomistischer Auffassung ist aber darin Aktivität und Vitalität durchaus eingeschlossen.

In der Frage über die Möglichkeit einer unendlichen Zahl wird übersehen, dafs diese Unmöglichkeit nach der Ansicht des hl. Thomas nicht stringent bewiesen werden kann. Darum löst sich von selbst der scheinbare Widerspruch dieser Stelle mit q. 46. at. 2. — cf. Esser, Lehre des hl. Thomas über die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung, dieses Jahrbuch VI, 404 f.

Die ganze Sectio I. über die Eigenschaften Gottes bedürfte einer übersichtlichen Zusammenfassung. Ihr Mangel dürfte ein zu wenig hervortretender Anschlufs an das Resultat der Gottesbeweise sein; ihr Vorzug aber Klarheit und weise Mäfsigung.

Die Sectio II. behandelt unsere Erkenntnisweise Gottes; die Sectio III. womit der erste Band schliefst: Die Art, wie wir von Gott sprechen können.

Bei der Frage über das desiderium naturale nach der visio beata hätten wir eine Berücksichtigung der Aufstellungen von Dr. Ceslaus Schneider, Kath. Wahrheit VIII, 218 ff. und der These Sestillis gewünscht. Die Behandlung der visio beatifica ist vortrefflich gelungen, dagegen wäre die analogia nominum einer weiteren Erklärung würdig gewesen.

Der zweite Band behandelt Q. 14—26 der Summa. Der allgemeine Charakter ist der gleiche wie im 1. Bande. Nach der ganzen Anlage des Werkes interessiert den Scholastiker selbstverständlich die Stellung des Verf. zu den Kontroversfragen über die Erkenntnis und den Willen Gottes. Im Bewufstsein dessen spricht sich schon die Vorrede klar darüber aus. Die Frage selbst sei unglücklich gestellt. „Was für ein Faktum zwingt uns denn zum Dilemma: Scientia media oder praedeterminatio physica?“ Nicht ganz mit Unrecht äufsert sich der Verfasser: „Wie wird doch jeder Anhänger einer der beiden entgegengesetzten Ansichten von seinen Partnern behandelt?! Der Bannesianer (?) spricht dem Molinisten beinahe die Urteilsfähigkeit ab (?), der Molinist hat fast Mitleid mit seinem Gegner. Und erst die gegenseitige Darstellung des entgegengesetzten Systems! Eigentlich sind beide Teile nur stark in der Kritik der anderen Lehre.“

Der Verf. sucht, wie wir in der Folge sehen werden, eine Mittelstellung einzunehmen.

Obwohl der Verf. den Thomisten eine Abweichung von der Lehre des hl. Thomas aufzubürden versucht, resp. andeutet, die Thomisten hätten den Gedanken des Aquinaten zu stark forciert, können wir leider nur mit einem retorqueo argumentum antworten. Wir sind vorerst vom methodischen Standpunkt aus über die Stellung des Verf. erstaunt. Er mufste sich doch sagen, dafs es schon zum vornherein unwahrscheinlich sei, dafs in diesen so tief und gründlich behandelten Fragen den vorausgegangenen Jahrhunderten der Sinn der Lehre des hl. Thomas verborgen geblieben sei, bis ihn Satolli, Pecci und Paquet endlich entdeckten.

Auch dürfte es mit dem oben angeführten Aut scientia media aut praedestinatio nicht so schlimm stehen. Dreihundert Jahre wagte niemand oder vermochte niemand den Gegensatz dieser beiden Theorien zu heben. Es sind diese beiden Lehren wohl sicherlich Folgerungen zweier Principien, die sich gegenseitig negieren. Unser Verf. will aber dennoch einen Ausweg oder eine Vereinigung erzielen.

Die Abweichung des Autors beginnt, wie zu erwarten stand, bei der noch allgemeinen Frage: utrum Deus cognoscat alia a se. q. 14. a. 5. Gerade in diesem Artikel legt der Aquinate den Grund zu seinen Ausführungen über die Erkenntnis Gottes in Bezug auf das Geschaffene. Und zwar lehrt der Aquinate dort u. a. 8. deutlich genug, dafs Gott alles, was aufser ihm ist, dadurch erkennt, dafs er seine alles bewirkende Thätigkeit erkennt. Was Gott bewirkt, gehört nicht zur Frage über die Erkenntnisweise Gottes, sondern zur Frage über den Umfang der Wirksamkeit Gottes, eine Frage, die an sich unabhängig ist von der anderen, über die Erkenntnisweise Gottes. Selbst im a. 8, wo der Heilige scheinbar die Frage über die Ursächlichkeit Gottes behandelt, gilt die eigentliche Frage nicht der Ursächlichkeit Gottes als solcher, sondern ihrem inneren Modus, ob sie nämlich durch mechanische Kraft und Gewalt, oder aber durch rein gebietendes Erkennen vollzogen werde. Darum fragt der hl. Thomas auch einfach: utrum Deus sit causa rerum per intellectum. Die Kausalität selbst ist hier aufser Frage; untersucht wird nur ihr modus. — Nur diese, übrigens bereits von Cajetan klar fixierte Frage gehört auch in den Traktat über die Erkenntnis Gottes.

Diesen Standpunkt der Frage übersieht der Autor, aus dem bereits genannten Grunde, weil er sich des Ausgangspunktes seiner Spekulation, des Resultates des Gottesbeweises nicht genügend bewufst bleibt.

Dafs die Thomisten auch eine certa cognitio futurorum conditionatorum zugeben, setzt der Verfasser mit Recht voraus. Er folgert daraus, dafs somit die scientia media „einigermafsen — aliquo modo“ zugegeben werde. Mit Unrecht, denn scientia media und scientia conditionatorum sind doch total verschiedene Begriffe. Auch deckt sich die Darstellung der Argumente der „rigidiorum Thomistarum“ nicht mit der Thatsache. Der Gedanke der Thomisten ist nach dieser: eine sichere Erkenntnis der bedingt zukünftigen Dinge ist nur möglich entweder in den prädeterminierenden Dekreten oder in der Scientia media. — Der Beweisgedanke ist nach der Summa contra gentiles und der Summa theologica eher folgender: Gott erkennt alles, was er bewirkt oder bewirken könnte, wenn er wollte, weil er seine Kausalität ganz und gar erkennt. Also erkennt er auch die futura conditionata. In der Erklärung der Kausalität Gottes kommen wir dann erst auf die Dekrete, weil Gott seine Kausalität rein denkend und wollend ausübt und in dieser Kausalitätsform dann auch seine Objekte erkennt. Die Scientia media liegt zu weit ab vom Gedankengange des hl. Thomas, als dafs sie bei der Erklärung der Summa direkt zur Sprache kommen könnte. — Den Standpunkt des Verf. gegenüber der Scientia media fixiert eine eigene Dissertation und besonders Concl. IV. (II, 52), welche erklärt, dafs die scientia media eines soliden Fundamentes entbehre, arbitrār statuiert werde und den Principien des hl. Thomas widerspreche. Das Hauptargument aus der Lehre des Aquinaten gegenüber der Scientia media, nämlich den ganzen Beweisgang der Schriften des Aquinaten, läfst der Verfasser hierbei aus dem Spiel, zweifelsohne, weil sich dieser auch gegen seine eigene Lehre richtet.

Der Verf. gibt zu, dafs die Position der Thomisten sicherer und einfacher sei, weil sie in der Frage über die Erkenntnis der futura conditionata, von ihren Principien ausgehend, es nur mit einem Korollar zu thun haben, während die Molinisten hier ein eigenes Princip aufstellen müssen. Es ist gewifs ein Verdienst des Autors, diese methodische Seite hervorgehoben zu haben. Doch warum befolgt der Autor seine

eigene Methode selbst nicht? Uns scheint, weil er sich fürchtet oder scheut, die Konsequenzen aus seinen Principien zu ziehen. Dafs der hl. Thomas nicht nur eine moralische, aus der Erkenntnis der Dinge selbst resultierende Erkenntnis statuiert, ist wohl sicher; dafs er aber Gottes Kausalität auf alles ausdehnt, wenn auch suo modo, ist wohl ebenfalls sicher. Auch die res malae und actus mali dürfen der Kausalität Gottes nicht entzogen werden. Freilich dürfen wir dabei das Wesen des Übels nicht allein in die privatio boni verlegen, wie es unser Autor thut (II, 73); diese privatio boni ist nur die differentia specifica, also nur ein Teil des Wesens des Übels. Das ganze Übel begreift in sich Materie (entitas) und Form (privatio). — Diese kleine Verschiebung in der Auffassung macht sich in der ganzen Darstellung der Lehre vom Übel geltend.

Mit welchem historischen und noch mehr wissenschaftlichen Rechte der Autor sagen kann: Intra limites utique catholicae libertatis Bannesianos ex una parte appropinquare ad Stoicos, Molinistas autem ex altera ad Ciceronem, manifestum (!) est, können wir mit bestem Willen nicht einsehen (II, 87 n. 2). Warum der hl. Thomas bei der Erklärung der futura contingentia immer auf ihre Gegenwärtigkeit in der Ewigkeit rekurriert, nämlich zur Erklärung der scientia visionis, die eine Anschauung eines wirklichen Dinges verlangt und darum das Ding aufser sich voraussetzt, ist schon zu oft hervorgehoben worden, als dafs wir es nochmals thun müfsten. Wenn der Heilige sich darüber sehr ausführlich ausspricht, so verlangt dies schon die ganz aufsergewönliche Schwierigkeit, diese Lehre in unserem Geiste zu erfassen. Übrigens rekurriert Thomas auf ein historisches Argument, das auch unser Verf. kennt. Dabei rekurriert aber der hl. Thomas immer noch auf die Kausalität Gottes, ein Beweis, dafs er sein Grundprincip nicht aufgibt. So Summa contra gentiles I, 67. 68. — Summa theologica h. l. a. 13. — Quaest. disp. de Verit. II, a. 12.

So geben wir dem Verf. wohl recht, dafs die Ewigkeit Gottes, die alle Zeiten umfafst, ein Erkenntnisgrund sei, aber nicht, dafs es der letzte sei. Zu Dissert. III. (II, 110). — Es ist eigentlich erstaunlich, wie der Verf., nachdem er a. 5 und 8 receptiert hat, noch sagen kann, dafs Gott wenigstens die futura contingentia in sich nur wegen seiner Ewigkeit erkenne (II, 140). Und wenn er sich (l. c.) dagegen verwahrt, dafs dadurch etwa die Kausalität Gottes vermindert werde, so folgt eben daraus, dafs sie nicht weniger Erkenntnisgrund der futura contingentia ist, als sie deren Bewirkungsgrund ist. Intantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit ejus causalitas (II, 39). Dieses Princip hat der Verf. nicht umsonst angerufen. Und wie er zugibt, dafs ohne Beziehung auf Gottes Kausalität kein Ding als wahr bezeichnet werden könnte, so mufs auch behauptet werden, dafs Gott mit Ausschlufs der Kausalität die Dinge nicht in seiner Ewigkeit erkennen könnte. Der Grund des Erkennens überhaupt ist die Kausalität; der Grund der simultanen, anschauenden Erkenntnis aller gegenwärtigen Objekte ist seine Ewigkeit. Wenn der Verf. auf den influxus providus (II, 141) rekurriert, so sehen wir hierin kaum mehr als einen Ausweg und eine Ausflucht. Übrigens werden wir später sehen, was der Verfasser darunter versteht.

Die Partie über das Wissen Gottes wird mit einer schönen Untersuchung über das Leben Gottes beendet. Hierbei verteidigt der Autor die Interpunktion des hl. Thomas: Quod factum est, in ipso vita erat. a. 4. (II, 224).

Dem Traktate über das Wissen folgt derjenige über den Willen Gottes.

Im Hauptpunkte der Lehre vom Willen Gottes, in der Abteilung über die Prädestination, verwirft der Verf. zwar die Lehre der „strengeren Thomisten"; sonst wird ein Thomist gerne den Aufsstellungen des Verf. im grofsen und ganzen zustimmen; besonders ist die Lehre von der reprobatio recht gut dargestellt. (II, 407). — Mit Recht wird auch bemerkt, dafs Prädestination und Gratuität sachlich identisch seien. Sehr beachtenswert ist die Bemerkung, dafs von molinistischer Seite bereits der Begriff der Prädestination zu stark eingeengt werde (II, 417). — Von der Zwischenstellung Peccis und Satollis wird gesagt, dafs sie der logischen Ordnung der Prädestination nicht genügend Rechnung trage.

Die Trinitätslehre füllt einen ganzen (III.) Band von beinahe 900 Seiten. In diesem Bande kommt besonders der didaktische Vorzug des Werkes zur Geltung. In einer dissertatio historico-exegetica erbringt der Verf. die theologischen Beweise für die Trinitätslehre. Es ist mit Recht bemerkt worden, dafs dieser Teil besser an die Spitze gehört hätte.

Wir wachen dabei darauf aufmerksam, dafs diese Lücke, die von uns unzweifelhaft als eine solche empfunden wird, keinen Vorwurf für den hl. Thomas bedeuten kann. Der Aquinate setzt, den damaligen Schulverhältnissen entsprechend, den offenbarungsgemäfsen Thatsachenbeweis als durch das Studium der hl. Schrift gegeben und bekannt voraus.

Die Trinitätslehre hält sich streng an der theologischen Überlieferung. Wir vermissen aber einen genauen Personbegriff. Der III, 272 gebotene genügt nicht allen Anforderungen. Von Dr. Schells Trinitätslehre wird das Urteil gefällt, dafs nach seiner Darstellung sich nur scheinbar reelle Prozessiones und nur scheinbar real verschiedene Personen ergeben (III, 428).

Fassen wir unser Urteil kurz zusammen, so müssen wir vor allem die Darstellung unseres Autors als eine hohe didaktische Leistung auf dem so schwierigen Gebiete der Theologie bezeichnen. Es wird Sache des Verf. sein, das sich vorgesteckte Ideal zu verwirklichen und den Gedanken des Aquinaten durch die Lehren anderer theologischer Gröfsen immer mehr zu eröffnen und die Einheit der theologischen Entwicklung nachzuweisen. Manche der beigefügten Abhandlungen de mente Anselmi, Richardi, Bonaventurae müfsten jedoch zu diesem Zwecke nach ihrem positiven Resultate mehr mit der Darstellung verschmolzen werden.

Es ist ein erster Schritt auf einer neuen Bahn, die uns noch zu manchem schönen Ziele führen wird.

P. Reginald M. Schultes O. Pr.

2. P. ***Fr. H. Buonpensiere,*** O. Fr. Pr.: **Commentaria in I. p. Summae theologicae S. Thomae Aquinatis.** A. qu. I ad qu. XXII (De Deo Uno). Romae (Frid. Pustet) 1902. Preis 12 Lire. XVI u. 975 S.

Die in den letzten Jahrzehnten aufblühende philosophische und theologische Litteratur liefert den erfreulichen Beweis, dafs der Standpunkt skeptischer Verzichtleistung auf alle metaphysische Spekulation ein unhaltbarer ist. Der menschliche Geist kann den Trieb und das

Bedürfnis, die letzten Gründe der empirischen und historischen Thatsachen aufzusuchen, nicht unterdrücken. Lange wurde die diesem Bedürfnisse entsprechende Entwicklung der katholischen Wissenschaft aufgehalten und fast erstickt durch die Folgen des gewaltsamen Bruches mit den wissenschaftlichen Errungenschaften der Vorzeit. Die in jähem Wechsel sich ablösenden und gegenseitig aufhebenden philosophischen Systeme entzogen scheinbar aller metaphysischen Spekulation den sicheren Boden und führten auf der einen Seite zum Skepticismus und Nihilismus, auf der andern zur einseitig übertriebenen Entwicklung der positiven Wissenschaften. Erst die immer weitergreifende allgemeine Verwirrung und Unklarheit der Begriffe machten die Notwendigkeit der metaphysischen Forschung fühlbar und zeigten, dafs nur durch die Rückkehr zur Philosophie und Theologie der Vorzeit und durch eine den übrigen Wissenschaften entsprechende Fortentwicklung derselben eine solide, den Gegnern, besonders dem Rationalismus, gewachsene Verteidigung des Glaubens möglich sei. Mit Freuden ist daher jedes Werk zu begrüfsen, welches an dieser grofsen, die Kraft des einzelnen übersteigenden Arbeit Anteil nimmt. Vor allen andern ist das System des hl. Thomas durch seine Tiefe und Klarheit dieser Aufgabe gewachsen und mit den grofsen Erfolgen auf positivem Gebiete zu verknüpfen. Es ist dem besonderen, providenziellen Eingreifen des obersten Hüters der höchsten, der Menschheit göttlich anvertrauten Güter zu danken, dafs in unseren Tagen die an die Lehre des hl. Thomas anknüpfende, unserer Zeit entsprechende spekulative Entwicklung der Glaubenswahrheiten einen neuen, lebenskräftigen Aufschwung genommen hat. Würdig reiht sich den jüngeren Werken dieser Art der neue Kommentar des P. Buonpensiere an.

Der Verf., Mitglied des Ordens, dessen Zierde der Englische Lehrer ist, bekleidet das Amt des Rektors am Kollegium S. Thomae in Rom. Er hat bei Drucklegung seines Werkes in bescheidener Zurückhaltung sich nur den Zweck gesetzt, seinen zahlreichen Schülern am genannten Kolleg ein bequemeres Hilfsmittel zu bieten, die im mündlichen Vortrag gebotene Erklärung der Summa theologica nachzulesen. Doch wird das durch Einfachheit und Klarheit ausgezeichnete Werk auch im weiteren Kreisen günstige Aufnahme finden und für viele ein erwünschtes Hilfsmittel sein, sich nicht blofs in die theologische Summa des hl. Thomas einzuarbeiten, sondern auch zugleich die Erklärung derselben durch die späteren grofsen Kommentatoren aus der thomistischen Schule kennen zu lernen. P. Buonpensiere hält sich gemäfs seiner Aufgabe, die Summa theologica zu erklären, streng an die Ordnung und den Text derselben. Sehr eingehend und genau ist die logische Aufeinanderfolge der einzelnen Quaestionen und Artikel erläutert, sowie der Sinn und die Tragweite der in den einzelnen Artikeln gestellten Fragen. Zur Lösung derselben stellt der Verf., der heute üblichen Methode entsprechend, Thesen auf, die dann mit dem Argumente des hl. Thomas bewiesen werden. Wo möglich sind auch die Worte der Summa gewahrt, und nur wo es nötig ist, sind erläuternde Bemerkungen hinzugefügt. In Erklärung der dunkleren und schwierigeren Argumente werden Paralleltexte angegeben und die Auffassung der grofsen Kommentatoren, besonders Cajetans und Bannez', fleifsig berücksichtigt; es ist besonders die ältere thomistische Litteratur gründlich und sehr zweckmäfsig verwertet, unbeschadet des eigenen Urteils. Der Verf. beschränkt sich jedoch nicht auf den für ihn wesentlichen Teil, die Erklärung des Textes, sondern wird auch der bei den heutigen Bedürfnissen notwendigen Ergänzung desselben gerecht, indem er die einzelnen Konklusionen durch Beweisstellen aus der heil.

Schrift und Tradition erhärtet und an geeigneter Stelle zu den nach St. Thomas aufgetretenen Fragen der Theologie durch entsprechende Thesen Stellung nimmt. Dafs die positiven Argumente nicht weitläufig entwickelt sind, erklärt sich aus dem ganzen Charakter des Werkes; dafs sie für einen Theologiestudierenden genügend sind, läfst sich nicht bestreiten. Bezüglich der in der Summa nicht ausdrücklich behandelten Probleme sind die Principien des Systemes, welches der Verfasser vertritt, mit grofser Konsequenz, Klarheit und Sicherheit durchgeführt. Hierbei wird auch die neueste Litteratur nicht aufser acht gelassen; so ist die Erörterung der positiven Aseität des Prof. Dr. Schell — seine Lehre ist dargestellt nach der lateinischen Übersetzung des P. Laurentius Janssens O. S. B. (Summa theol. Praed. d. Deo uno, vol. I, pg. 229 ssq.) — eine recht gründliche zu nennen. In den grofsen Kontroversfragen über das göttliche Wissen der zukünftigen und bedingt zukünftigen freien Handlungen, über die Prädestination vertritt der Autor mit Entschiedenheit die Lehre der thomistischen Schule. Die entgegenstehenden Meinungen sind getreu, nach den ersten Quellen dargestellt und werden durch eigene Konklusionen zurückgewiesen; die eigene Meinung wird gegen die von den Gegnern erhobenen Schwierigkeiten ruhig und sachlich verteidigt. Der Verf. gibt die Argumente seiner Gegner in syllogistischer Form als Objektionen und löst dieselben durch Distinktionen, die dann klar und bestimmt erklärt werden. Die Vorzüge dieser Methode sind unverkennbar: sie ist besonders geeignet zur formellen Schulung der Studierenden, weil sie die Begriffe klarstellt und den Kern des Argumentes trifft. Obwohl die praemotio physica nicht ex professo behandelt wird, sind doch die hauptsächlichsten Schwierigkeiten, welche gegen die decreta divina praedeterminantia gemacht werden, angeführt und gelöst. Sehr gut hebt P. Buonpensiere hervor, dafs bei der Konkursfrage nicht so sehr in der concordia praemotionis cum libertate das Geheimnis liegt, — die praemotio verleiht ja dem Geschöpfe den aktuellen Gebrauch der Freiheit, — als vielmehr in der efficacia der bewegenden göttlichen Kraft, in der „occultissima vis" (Cat. Rom. p. I, cp. 2 n 22), welche unfehlbar einen bestimmten Akt zur Folge hat, obwohl sie den Willen im ganzen Umfang seiner Freiheit aktuiert; und dafs hier ein für den geschaffenen Geist unergründliches Geheimnis liegen mufs, ist daraus ersichtlich, dafs die göttliche Einwirkung auf das freie Handeln des Geschöpfes erhaben sein mufs über den auch den Geschöpfen möglichen moralischen Einflufs. — Die äufsere Anordnung des reichen und gediegenen Stoffes ist eine sehr übersichtliche; dadurch wird das Unangenehme des etwa kleinen Druckes bedeutend vermindert. Nach Erklärung der termini der gestellten Frage folgen die einzelnen Konklusionen, welche durch Fettdruck hervorgehoben sind, ebenso die ihnen sich anschliefsenden Korollarien, Scholien und Objektionen. Im Kontexte sind die Schlagwörter im Drucke hervorgehoben; die einzelnen Abschnitte tragen fortlaufende Nummern. Nach dieser allgemeinen Zeichnung des gediegenen Werkes seien nur noch wenige Einzelheiten hervorgehoben. Sehr gut ist die Bemerkung pg. 126 fgl. über die Einheit des Subjektes der fünf Gottesbeweise des hl. Thomas; es wird dieser Punkt von vielen nicht berührt. In der Frage über die praedestinatio ad gloriam antecedens wird der Unterschied zwischen dem ordo executionis praeconceptae und dem ordo executionis exercitae klar entwickelt und gut verwendet. Bezüglich des metaphysischen Wesenkonstitutivs Gottes läfst sich wohl eine günstigere Lösung geben, wenn man in Gott das esse und operari nicht trennt, sondern mit Paul Mezger O. S. B.

(Theologia scholastica, tract I. disp. 3) und Massoulié (D. Thomas sui interpres, de div. mot. diss. I, qu. 5, a. 1.) die aseitas, gefafst als esse subsistens, mit dem intelligere actualissimum begrifflich identifiziert, was sich aus der Analyse beider Begriffe ergibt; denn nur so ist das göttliche Wesen als das höchste Leben gefafst. Hier vermifsten wir eine Behandlung der Unterscheidung der göttlichen Attribute vom göttlichen Wesen und untereinander. In der These: Deus cognoscit distincte et certo omnia futura conditionata tam contingentia quam disparata (pg. 638) spricht der Verfasser sich nicht aus über die extensio des Wörtchens omnia: ob auch die futura conditionata der möglichen Geschöpfe, oder nur die der wirklichen gemeint sind; ersteres läfst sich wohl aus den angeführten Stellen der hl. Schrift nicht beweisen, und eine ratio a priori ist nicht angegeben. Bei der Erklärung der Analogie der von Gott ausgesagten Namen ist die Unterscheidung der analogia attributionis und proportionis dunkel; auch ist eine analogia proportionalitatis anzunehmen bezüglich der meisten nomina communia. Die Meinung des Verfassers über die Zahl der Auserwählten, dafs nämlich der gröfsere Teil der getauften Erwachsenen und auch die gröfsere Hälfte der erwachsenen Katholiken gerettet werden, scheint, obwohl ihr grofse Namen entgegenstehen, aus dem von ihm (S. 929/930) angeführten Konvenienzgrunde wirklich wahrscheinlicher zu sein. — Wir wünschen dem vorzüglichen Werke eine baldige Fortsetzung und eine freundliche Aufnahme. P. Laurentius Zeller O. S. B.

3. ***Fijałek Jan Ks. Dr.***: **Nauka Krakowska O Niepokalanem Poczęciu N. P. Maryi w wiekach średnich.** (Die mittelalterliche Lehre der Krakauer Theologenschule von der Unbefleckten Empfängnis.) Krakauer Przegląd Polski. Jahrg. 39 Heft XII. Juni 1900.

Das Verdienst, die katholische Lehre von der Unbefleckten Empfängnis gewahrt und verteidigt zu haben, gebührt unter den Universitäten im Osten Europas neben der kurzlebigen Salzburger Hochschule in hervorragendem Mafse des Krakauer Jagellonenakademie. Vor allem ist es der Franziskanerorden, insbesondere die Bernardiner, welcher im Kampf mit den Söhnen des hl. Dominikus diese Lehre festzuhalten und auszubauen sucht. Auch in Polen finden sich unter den Vertretern des letztern Ordens namhafte Gegner des Immaculata Conceptio, so Peter Polonus, Verfasser eines verschollenen Kommentars zum Lukas-Evangelium, und Paulus, Lektor an der Trinitätskirche zu Krakau, der während einer Predigt in der Hofburg, in welcher er besagte Lehre bekämpfte, eines plötzlichen Todes starb. Das Fest der Unbefleckten Empfängnis wurde in der Krakauer Diöcese wahrscheinlich durch den Bischof Johann Radlica († 1391) eingeführt, doch finden sich Spuren der Verehrung des Immaculata schon früher: so erbaute im Jahre 1351 Bodzanta aus Jankow in der Krakauer Kathedrale eine Kapelle der Unbefleckten Empfängnis. Auf die Verbreitung dieses Kultus übten auch die im Auslande, namentlich in Paris, studierenden jungen Kleriker einen bedeutsamen Einflufs aus, war doch in der Seinestadt zu Ende des 14. Jahrhunderts die Stellung der unserer Lehre feindlich gegenüberstehenden Dominikaner so erschüttert, dafs sie über ein Jahrzehnt öffentliche Vorlesungen an der Universität nicht halten durften. Die Krakauer Akademie verteidigte schon früh die Lehre von der Unbefleckten

Empfängnis. Verschiedene ihrer Theologen haben uns Predigten über diesen vielumstrittenen Gegenstand hinterlassen, so Johann Isner und Johann Sczekna, über deren Erzeugnisse dem Verfasser jedoch genauere Nachrichten mangeln. Johann Hieronymus von Prag, dessen Krakauer Professur allerdings noch immer eine offene Frage bleibt, handelt in einer in der Predigtsammlung „Exemplar Salutis" enthaltenen Predigt nur allgemein von der Ehre Marias als Mutter Gottes. Ausführlich bespricht die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Nicolaus Wigandi, der Verfasser einer bis zu Luthers Zeiten viel gebrauchten Postille sonntäglicher Predigten. Grofse Originalität läfst sich diesem Produkt mittelalterlicher Kanzelberedsamkeit allerdings nicht nachrühmen; denn, wie Verf. nachweist, finden sich ganze Abschnitte dieser Predigt fast wörtlich in einer andern, welche der Cod. Nr. 114 der Königl. Bibliothek in Eichstätt enthält und dort von dem Kopisten fälschlich einem Frater Matthaeus de Cracovia ord. Carthusiensis de domo Erfordiensi zugewiesen wird, während in Wahrheit der bekannte Matthaeus von Krakau, Bischof von Worms, der Verfasser ist. Fijałek druckt diese Predigt am Schlusse ab, was nur gebilligt werden kann, da dieselbe den damaligen Stand der Kontroverse recht lebendig widerspiegelt. Der bischöfliche Redner beobachtet eine gewisse Mäfsigung, er schliefst sich ausdrücklich keiner der beiden Ansichten an und tadelt diejenigen, welche den Gegner der Häresie bezichtigen; aus der Polemik gegen die Argumente der Thomisten erhellt jedoch unschwer, dafs er selbst für die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis in primo instanti eintritt. Allgemeiner behandelt dasselbe Thema Nikolaus von Blomie in einer Predigt seiner öfters gedruckten Postille „De sanctis", er gibt jedoch ausdrücklich zu, dafs Maria ohne die Erbsünde empfangen ist, und vergleicht den Augenblick ihrer Empfängnis, in dem ihr die Fülle aller Gnaden zu teil wurde, mit dem Vollmonde. Einen weiteren Fortschritt in der Verbreitung der Lehre über die Unbefleckte Empfängnis bedeutet das Dekret des von den Krakauer Theologen so allgemein gebilligten Baseler Konzils vom Jahre 1439. Der ständige Legat dieses Konzils in Krakau Markus Bonfili hielt dort Predigten über die Gottesmutter, welche in einer Budapester Handschrift erhalten sind. Zeugnis von dieser immer allgemeiner werdenden Doktrin geben die quaestio disputata des Paulus de Pyskowia vom Jahre 1447, sowie die als poetisches Erzeugnis recht dürftigen „Pia dictanima" zu Ehren der Gottesmutter eines Schülers dieses Theologen des „armen Waclaw" aus Brodnia.

Wir können die so interessanten und lehrreichen Ausführungen des Verfassers in etwas ergänzen, insofern uns die in dem Cod. I. fol 609 der Breslauer Universitätsbibliothek enthaltene Predigt Sczeknas, eines der ersten Theologie-Professoren an der Krakauer Universität, bekannt ist. Sie bestätigt in vollem Mafse die Vermutung des Verfassers, dafs Sczekna ein Thomist sei und deshalb nicht für die Lehre von der Immac. Conceptio eintrete. Von dem Schriftworte ausgehend: „Egredietur virga de radice Jesse" gibt die kurze Predigt (mehr eine Skizze) als Thema die eigentliche Kernfrage an: Quomodo sit sanctificata et quomodo ille flos florum ex virga de radice Jesse processerit sc. virgo Maria. Der Erzengel Gabriel verkündete den Eltern, dafs Maria zur Welt kommen sollte . . . cognovit igitur Joachim uxorem suam et genuit ex ea Mariam, concepta autem fuit Maria in peccato originali, ut ait Augustinus de fide ad Petrum. Die Beweise werden wieder aus Augustinus hergenommen, aus dessen „Confessiones" und liber de Baptismo. Quia si invicem vir mulierque miscentur, ut filios gignant, quod sine libidine parentum in

tali generacione esse non potest, ob hoc filiorum conceptus ex eorum coniunctione sine peccato esse non potest. Nur Christus allein war frei von der Erbsünde, da er „sine virili complexu" empfangen wurde. Verum licet festum Concepcionis sanctae Mariae ecclesia nullo decreto apostolico nulloque sacro canone instituit celebrandum, eo quod in peccato originali sit concepta (!), tamen totaliter colatur consuetudine aliquarum gratiarum. Deshalb wäre es richtiger von einem Fest der Heiligung als der Empfängnis Marias zu reden. Geheiligt war die Gottesmutter allerdings schon vor ihrer Geburt in ähnlicher Weise, wie die hl. Schrift von Jeremias und Johannes dem Täufer sagt, sie wären im Mutterleibe geheiligt worden, und zwar war sie es in viel höherem Mafse, da sie ihr ganzes Leben lang frei von jeder aktuellen Sünde war, und dann wurde sie geheiligt dadurch, dafs sie in ihrem Schofse den Heiland empfing. Deshalb ist ihre Heiligung (perfectio) eine dreifache: 1° dispositiva, quia Mater Christi. 2° gratiae, quia ex ea incarnatus est. 3° Quia habet eam in aeternum. Hier wird die Ausführung des dritten Teils angekündigt: Nunc respiciamus, quomodo nunc sit regnans in coelis ut regina Angelorum et quomodo sit filio suo iam sociata in coelis, und mit Beispielen aus Heiligengeschichten (Visionen) abgeschlossen.

Dr. Kasimir v. Miaskowski.

4. ***Fr. Joannes Lottini*** O. Praed.: **Introductio ad Sacram Theologiam** seu de veritate Catholicae Fidei. 12°, pgg. VIII, 834. Parisiis 1902, Lethielleux.

Dem trefflichen Lehrbuch der aristotelisch-thomistischen Philosophie (dies. Jahrbuch XVI. S. 161 f.) folgt hier eine durchaus ebenbürtige Apologetik. Der Stoff ist schlicht und einfach, klar und übersichtlich, möglichst kurz und doch vollständig behandelt und auf zwei Semester berechnet. Die Vorschule der Theologie weist in drei Teilen näher das Bestehen einer übernatürlichen Ordnung nach. Der Beweisgang selbst ist philosophisch-historisch.

Der erste Teil gibt zunächst Aufschlufs über Begriff und Einteilung der übernatürlichen Ordnung. Deren Dasein wird dann bewiesen: indirekt aus der Widerlegung der entgegenstehenden philosophischen Systeme (Transcendentalismus, Kantismus, Materialismus; Transformismus, Ontologismus: Giobertianus, et Rosminianismus); direkt: quoad cognitionem seu cognoscibilitatem aus dem subjectum der übernatürlichen Wahrheiten i. e. ex parte virium ipsius facultatis cognoscitivae und aus deren objectum i. e. ex parte medii objectivi quo facultas cognoscitiva utitur ad cognoscendum; quoad causalitatem seu efficientiam aus der Möglichkeit des eigentlichen Wunders. Anhangsweise werden gegebenen Orts besprochen das Verhältnis der Geheimnisse zu den rein natürlichen Wahrheiten, sowie die im wesentlichen Unterschiede von diesen Wundern, mit Hilfe des Magnetismus vollbrachten Werke.

Der zweite Teil behandelt als Mitteilung der übernatürlichen Ordnung die göttliche Offenbarung (Begriff, Möglichkeit, Angemessenheit, Notwendigkeit, Pflicht, sie zu suchen und anzunehmen, Kriterien, Dasein).

Der dritte Teil lehrt kennen die zuverlässigen Mittel, durch welche die göttliche Offenbarung als solche erkannt, erhalten und überliefert wird. Das höchste und allgemeinste dieser Mittel ist die Kirche. Von der Kirche ist deshalb eingehender die Rede. Es werden der Reihe

nach betrachtet deren Ursprung, Wesen, Eigenschaften (Sichtbarkeit, Unzerstörbarkeit, Unfehlbarkeit) und Merkmale (Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität), konkrete Wirklichkeit. Unter den loci theologici steht die Kirche an erster Stelle und schliefst gleichsam die andern alle in sich ein, insbesondere: die Konzilien, den Primat des Papstes, die hl. Schrift und Überlieferung. Die übrigen: das Ansehen der hl. Väter und der Theologen, die menschliche Vernunft, das Ansehen der Philosophen und die Geschichte kommen zum Schlusse noch kurz zur Sprache.

Auf einen Punkt erlauben wir uns hinzuweisen. Die Beziehung der divina revelatio zum finis ultimus hominis (vgl. über die Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung S. 216 ff. und über deren Zweck S. 434 ff.) scheint uns nicht scharf genug hervorgehoben. Der Grund davon liegt wohl in der Annahme von der Erhebung des Menschen zu einem übernatürlichen Endzweck über einen rein natürlichen hinaus. Es wird ausdrücklich (S. 436 ff.) gesprochen von einem finis ultimus naturalis und supernaturalis, also von zwei Endzwecken: „sicut finis ultimus naturalis in Dei cognitione perfecta ordinis naturalis consistit, ita etiam finis ultimus hominis supernaturalis in Dei cognitione perfecta ordinis supernaturalis consistere debet.“ Durch die Annahme eines solchen doppelten Endzweckes wird im Grunde genommen die natürliche Ordnung und natürliche Religion selbständig neben die übernatürliche Ordnung und übernatürliche Religion gestellt. Dann könnte einer schliefslich berechtigterweise sich mit der natürlichen Ordnung und mit der natürlichen Religion begnügen und die übernatürliche abweisen, wie thatsächlich Jules Simon gethan hat. Aber die Natur selbst treibt hin zum Vollkommenen, ohne dafs sie sehen kann, wie beschaffen jenes Gut in seinem innern Wesen ist, welches bis zur höchsten Vollendung führen kann. Die Vernunft selbst erkennt zudem, wie höchst unvollkommen ihre Gotteskenntnis ist, und treibt zum Verlangen nach höherer, nach übernatürlicher, göttlicher Offenbarung, wie wir das von Plato wissen. Allerdings kann die Natur die Anschauung Gottes als finis ultimus nicht fordern, nicht rechtlich beanspruchen, aber sie ist dieser visio beatifica fähig capax, wie sie der Gnade als ihrer Vollendung fähig ist (vgl. Sestili, Theologica disquisitio — und Vindiciae, dies. Jahrbuch XVI. S. 155 ff.; vgl. auch dies. Jahrb. a. O. S. 117 ff.). St. Thomas kennt nur einen einzigen finis ultimus hominis (C. Gent. 3, 50. 51. 57; S. Theol. 1. qu. 12. a. 1., 1. 2. qu. 3. a. 8.; de Ver. qu. 8. a. 1.; Comp. Theol. c. 104 vgl. Sestili a. O.). Grade auf diesen Endzweck gründet er auch die Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung: „quia homo ordinatur ad Deum, sicut ad quendam finem, qui comprehensionem rationis excedit“ (S. Theol. 1. qu. 1. a. 1.). Dieser „quidam finis . .“ ist die visio Dei: „homo est in potentia ad scientiam beatorum, quae in Dei visione consistit; et ad eam ordinatur sicut ad finem: est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, inquantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem“ (S. Theol. 3. qu. 9. a. 2. c. u. ad 3.) Gleiches sagt St. Augustinus (c. Julianum 4, 19) mit den Worten: „Neque enim omnes homines naturali instinctu immortales et beati esse vellent nisi esse possent. Sed hoc summum bonum praestari hominibus non potest nisi per Christum et hunc crucifixum i. e. per gratiam.

Zur Lehre vom menschlichen Endzeck beruft sich die Introductio auf das genannte Compendium Philosophiae und zwar auf die Philosophia Moralis, Capp. 2 u. ff. Da heifst es nun (S. 255): „Ultimus

finis humanae naturae . . . dicitur beatitudo objectiva; est enim objectum in quo felicitas seu beatitudo formalis consistit: beatitudo autem formalis est ipsa adeptio, seu consecutio, sive possessio beatitudinis objectivae." Das „objectum beatitudinis non potest esse nisi bonum infinitum et increatum, quod Deus est" (Conclusio III. S. 258 f.). Nun aber wird (S. 259) eine doppelte Glückseligkeit unterschieden: „beatitudo naturalis, et beatitudo supernaturalis. Objectum primae beatitudinis est Deus, ut cognitus per lumen naturale intellectus, id est cognitus ex effectibus cognitione abstractiva: objectum secundae est ipsemet Deus, ut cognitus cognitione intuitiva et directa, prout est in se." Die abstraktive Gotteserkenntnis ist erreichbar mit natürlichen Kräften, mit dem natürlichen Lichte der Vernunft; aber mit dieser abstraktiven Gotteserkenntnis ist unser Wissenstrieb nicht gestillt. „Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis, quousque primam causam cognoscamus, non quocumque modo, sed per ejus essentiam" (Comp. Theol. c. 104). Durch die visio Dei wird die menschliche Natur erst selig und nur durch diese das Sehnen und Verlangen unserer Natur voll und ganz befriedigt. Diese beatitudo kann aber nur mit übernatürlichen Mitteln erreicht werden; und ist in diesem Sinne die beatitudo humanae naturae eine beatitudo supernaturalis. „Creatura rationalis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quae hujusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suae naturae" (S. Theol. 1. 2. qu. 5. a. 5. ad 2.). St. Bernardus (Medit. 3, 7) sagt: „Expergiscere et lauda, exsulta et gaude, quia insignita es Dei imagine, decorata similitudine, particeps rationis, capax aeternae beatitudinis." St. Bonaventura führt (Soliloquium 1, 2) näher aus: „quam generose a summo Artifice formata sit anima per naturam". Da heifst es denn unter anderm: „Generositas tua naturalis consistit in hoc, . . . quia tibi naturaliter ad tui decorem impressa est imago beatissimae Trinitatis . . . cum praedictis dedit tibi naturam immortalem . . . tantae es simplicitatis, quod nihil potest domum mentis tuae inhabitare, . . . nisi simplicitas et puritas Trinitatis aeternae . . . tantae capacitatis es, quod nulla creatura infra Deum sufficit satiare tuum desiderium." Sestili bemerkt in seinen Vindiciae (S. 56, Note 1): „In Schola autem S. Thomae, ante Cajetanum non videtur fuisse controversa haec sententia: Sed a Cajetano incepit, cui primum prudentissime restitit Ferrariensis. Ante enim haec tempora in suo simplicis veritatis candore et venustate, angelicis Thomae operibus excepta, a suis discipulis referebatur."

P. Josephus a Leonissa Cap.

